

Intencionalidad y Acciones Colectivas

—Una lectura desde Searle e Isaacs—

Tesis para optar al título de *Magister en Filosofía*

Laura Ivonne Giraldo Ceballos

Director

Carlos G. Patarroyo G.

Maestría en Filosofía

Escuela de Ciencias Humanas

Universidad del Rosario

A mi abuelo

Porque su bendición me acompaña siempre.

A mi hermano

Porque me enseñó que sí se puede empezar de nuevo.

Si algo ha quedado claro con este texto es que algunas acciones sólo pueden ser llevadas a cabo con éxito dentro de un colectivo o gracias a la colaboración de otros. Sin lugar a dudas este trabajo es una muestra de ello, él no hubiera sido posible sin la contribución de tantas personas que este corto espacio resulta insuficiente para expresar mi agradecimiento.

Gratitud y amor infinito a mis padres quienes siempre están dispuestos a cooperar conmigo para hacer la vida más feliz, fácil y llevadera. A mi hermana, Carolina, por darnos esos hermosos regalos que hoy llamamos Juan y Martín. A Giovanni, por encontrarme justo a tiempo. A mi guía durante este proceso, Carlos Patarroyo, por sus valiosos aportes correcciones y por enseñarme que incluso en filosofía “la carnecita” es importante. Por supuesto que aunque muchos aportes son del profesor todo lo dicho en estas líneas es de mi entera responsabilidad. Finalmente, no podría dejar de agradecer a Raúl, Wilson y Andrés con quienes he aprendido que la filosofía se hace entre amigos.

Dicen que la gratitud es la memoria del corazón así que desde el fondo del mío a todos ustedes y a los que me animaron en esta difícil tarea... ¡Gracias!

Contenido

Introducción.....	4
1. IC como presuposición de cooperación.....	8
2. Algunos puntos críticos a la IC searleana.....	15
3. IC como estado de cosas.....	23
4. Cerebros en cubetas, organizaciones y responsabilidad moral colectiva: Sobre los problemas para la IC.	36
5. A modo de conclusión: Una nueva manera de entender la IC.....	92
Bibliografía.....	98

*La individualidad no es un fin en sí:
es algo que debe entrar en contacto fructuoso con el mundo,
y al hacerlo así debe perder su inconexión.
Una individualidad guardada en una caja de cristal se marchita,
mientras que gastándose libremente en el comercio humano
se enriquece.
Bertrand Russell.*

Introducción

Uno de los temas más ampliamente discutidos en los últimos años, en la filosofía de la mente y de la acción, es el de las acciones colectivas. Qué son, cómo entenderlas, qué consecuencias tienen cuando hablamos de responsabilidad moral, son algunos de los ejemplos de los tópicos que han ocupado a un sinnúmero de filósofos dedicados a esta discusión (Michael Bratman, Seumas Miller, Margaret Gilbert, David Copp, David Lewis, Kirk Ludwig, por mencionar algunos). En particular, uno de los debates más complicados en este tema ha estado enfocado en cómo comprender la *intencionalidad* cuando hablamos de acciones colectivas, y su relación con la acción colectiva misma. Algunos filósofos han dicho que no hay intenciones colectivas, sino simplemente intenciones individuales en la cabeza de cada individuo que compone el colectivo. Por consiguiente, las acciones colectivas no son sino el agregado o suma de las acciones individuales de los sujetos que componen el colectivo. Otros, en cambio, han dicho que las acciones colectivas son irreducibles a la mera suma de acciones individuales, y que la intencionalidad que las gobierna es a su vez diferente de, e irreducible también a, la intencionalidad individual. Por supuesto, entre estos dos polos se han tejido toda suerte de propuestas. En este escrito nos interesaremos por esta discusión, y nos centraremos específicamente en el contrapunto que podrían tener dos autores particulares: John Searle y Tracy Isaacs. Searle tiene una propuesta muy interesante acerca de la *intencionalidad colectiva* (en adelante IC), pero puede ser fuertemente criticada por Isaacs, quien propone una manera novedosa y disruptiva de cómo entender la IC. Lo que hemos hecho ha sido el esfuerzo de crear una

suerte de discusión entre dos filósofos que nunca han discutido directamente. La teoría de Searle acerca de las intenciones y acciones colectivas es ampliamente conocida, pero no lo es tanto la propuesta de Isaacs. Por ello, hemos tenido que ponernos en el lugar de Searle y ofrecer las que creemos que serían sus respuestas a las acusaciones y críticas hechas por Isaacs. Esto lo hemos hecho a partir de un estudio meticuloso y concienzudo de una vasta parte de su obra pues, como es bien sabido, Searle dice algo acerca de cada tema en cada nueva obra que escribe, así, no tiene, por ejemplo, una obra dedicada a la intencionalidad colectiva, pero sí menciona el tema y ofrece un argumento aquí y allá en muchas de sus obras. Recoger todo esto y construir con ello un canon argumentativo que le haga justicia al autor ha sido, sin duda, una tarea complicada, pero creemos que hemos podido lograrla con éxito. Hemos procurado evitar al máximo la falacia del hombre de paja, es decir, hemos procurado construir argumentaciones tan sólidas como nos ha sido posible, para que los dos autores discutan con toda la fuerza de sus ideas. Y nuestra pretensión no es la de defender a uno por encima del otro, o declarar la victoria de alguna de las partes. Lejos de ello, lo que hemos hecho ha sido llevar sus ideas al extremo, hasta el límite de sus posibilidades, para que se vean sus fortalezas y debilidades, a fin de hacer, al final de este texto, una sugerencia acerca de qué sería necesario hacer para lograr un puente o concordancia entre los dos autores. Creemos que cada uno de ellos tiene puntos fuertes que vale la pena que sean rescatados, y a la vez adolecen de errores que deben ser evitados. Una propuesta acerca de la intencionalidad y la acción colectivas que aproveche lo mejor de ambos mundos, a nuestro juicio, ha de tener dos elementos esenciales: (1) la IC ha de estar en las cabezas de los individuos, pero ha de tener un contenido colectivo irreducible a las intenciones individuales de cada sujeto, y (2) ha de darse una serie de relaciones efectivas entre esos individuos para que se pueda hablar, propiamente, de acción colectiva. Estos dos puntos pueden parecer, en principio, evidentes, pero se verá a lo largo de este trabajo el pedregoso camino que hay que recorrer para llegar a ellos, y la cantidad de argumentos en pro y en contra que pavimentan la ruta que a ellos conduce. Así, en términos generales, en este trabajo hemos puesto a dialogar a dos autores que no han dialogado, para llegar a una propuesta acerca de cómo debería entenderse la IC y la relación que tiene con la acción colectiva.

El texto está dividido en cinco partes. En la primera presentamos la propuesta del filósofo estadounidense John Searle sobre lo que él considera que es IC. Allí hacemos especial énfasis en que para él el rasgo fundamental de la IC es la intención de cooperar, lo cual implica presuponer que existen otros, esto es lo que hace que este tipo de intencionalidad sea, a sus ojos, irreducible a las intenciones individuales.

En la segunda sección presentamos tres puntos que podrían considerarse como críticos si aceptáramos la propuesta de Searle: i) El criterio de la cooperación y la presuposición de otros es insuficiente para la acción colectiva, ii) la IC searleana no da cuenta de la responsabilidad de los agentes colectivos y iii) podríamos encontrar algunos colectivos en los que no hay intención de cooperar y sin embargo hay acción colectiva.

En vista de estos puntos críticos presentamos, en la tercera parte, una segunda alternativa de IC que intenta superarlos. Nos referiremos a la propuesta de la canadiense Tracy Isaacs para quien la IC, más que cooperación, se trata de un estado de cosas o de una serie de relaciones que no pueden estar en las cabezas de los individuos, es decir, para ella la IC debe verse desde un punto de vista externo, y no interno como en Searle.

En la cuarta parte presentamos una discusión respecto a las que consideramos podrían ser las respuestas que brindaría Searle a las críticas hechas a su concepción de IC. De la misma manera, analizamos algunos puntos críticos de la propuesta de Isaacs. Allí diremos que Searle no logra responder satisfactoriamente algunas de las réplicas de Isaacs pues, a pesar de ofrecer varias alternativas, no brinda, por ejemplo, una respuesta contundente a la que sería la aplicación del argumento de los cerebros en una cubeta a su propuesta de la IC. Además, analizamos si realmente la IC sí debe dar cuenta de la responsabilidad, especialmente de la responsabilidad moral. Afirmaremos que Searle no aceptaría que un colectivo es moralmente responsable, por no ser un agente. A continuación, damos paso a las razones por las cuales Isaacs sí atribuye responsabilidad moral a los colectivos. Diremos que estas razones brindadas por la canadiense son insuficientes, razón por la cual tampoco aceptamos que los colectivos sean moralmente responsables pues éstos no cumplen con las condiciones mínimas para poder serlo. Finalmente diremos que, a pesar de buscar alternativas, Searle tampoco logra dar cuenta de cómo en colectivos bien estructurados, sin que haya cooperación, puede haber intenciones colectivas.

Con este amplio análisis, en la última sección, podremos concluir que tomando algunos elementos de Searle y otros de Isaacs, llegaremos a una nueva noción de IC, según la cual dicha intencionalidad necesita del contenido y de las relaciones como condiciones necesarias para que un colectivo pueda realizar acciones igualmente colectivas. Vista de este modo la IC probablemente pueda superar aquellos puntos críticos que mencionamos a lo largo del texto.

1. IC como presuposición de cooperación.

Parece innegable que nuestras acciones se hallan inmersas en un contexto social y que, además, muchas de ellas, las colectivas, solo pueden llevarse a cabo si son realizadas en colaboración con otros. Algunos autores han considerado que no todas las acciones por ser realizadas en comunidad deben contar ya, por esa razón, como acciones colectivas, sino que, para que sean consideradas como tales, deben cumplirse ciertas condiciones adicionales. Las preguntas que son centrales en este debate son: ¿qué condiciones deben cumplirse para que nuestras acciones puedan considerarse como acciones propiamente colectivas?, ¿cuál es la estructura que deberían tener las acciones colectivas? Algunos filósofos analíticos interesados en esta cuestión, como el estadounidense John Searle —en quien nos centraremos en este apartado— han mencionado que la condición básica debería ser cierto modo de *intencionalidad*. En lo que sigue aclararemos a qué nos referimos con intencionalidad y en qué sentido ésta puede ser, para Searle, la condición para que las acciones que se realizan en comunidad puedan ser consideradas como colectivas.

La intencionalidad ha sido entendida tradicionalmente como una propiedad en virtud de la cual nuestros estados mentales tienen cierta ‘direccionalidad’, es decir, como una “propiedad de algunos estados mentales de ser sobre algo o acerca de algo” (Searle, 1983, p. 18). Es importante recordar que esta definición aparece en uno de los textos tempranos del autor mencionado, *Intencionalidad* [1983], quien años atrás había publicado la obra en la que aún pueden verse algunos visos austinianos, *Actos de habla* [1980]. No obstante, al sumergirse aún más en la filosofía de la mente, es justamente en su obra *Intencionalidad* en donde el filósofo considera que la teoría de los actos de habla, y la filosofía del lenguaje en general, son una rama de la filosofía de la mente; para él, muchos de los grandes problemas de la filosofía del lenguaje sólo podrían tratarse adecuadamente explicando cómo se entienden los estados mentales que se encuentran en el cerebro de los individuos y cuál es el papel determinante que en algunos de ellos juega la intencionalidad.

Teniendo presente este panorama, años después [*Collective Intentions and Actions*, 1990, *La construcción de la realidad social*, 1997, *Making the Social World*, 2010] y luego de sostener que los individuos conocen y actúan gracias a tener ciertos estados mentales intencionales en su cabeza, surgen las preguntas acerca de las acciones colectivas: ¿es necesario también recurrir a la noción de intencionalidad para explicar las acciones colectivas?, ¿la intencionalidad en las acciones colectivas es diferente de la intencionalidad individual? Por responder positivamente a estas preguntas, Searle se ve enfrentado a algunos problemas como, por ejemplo: si la intencionalidad es necesaria en las acciones colectivas, ¿es esa intencionalidad la suma de estados mentales individuales que se encuentran en la cabeza de los hablantes?, o, ¿en qué sentido exactamente es legítimo hablar de IC?

Estas preguntas han dado paso al dilema al que se han visto enfrentados todos aquellos que se han interesado por la IC (Bratman, Searle, Tuomella, Miller, Gilbert, Isaacs, entre otros): si aceptamos que existen intenciones colectivas, o bien debemos pensar en una especie de mente colectiva a la que todos tenemos acceso, o bien tener intenciones colectivas es sumar intenciones individuales. Ambas partes de este dilema resultan problemáticas. Por un lado, pensar en una suerte de mente colectiva es de entrada cargar a la teoría con halos metafísicos extraños y, por el otro, al decir que las intenciones colectivas no son más que la suma de intenciones individuales, se vuelve problemático distinguir qué es exactamente lo que diferencia a una intención colectiva de una mera intención individual. Searle explica este dilema de la siguiente manera:

Puesto que toda intencionalidad existe en las cabezas de los seres individuales, la forma de esa intencionalidad sólo puede referirse a los individuos en cuyas cabezas existe. Parece, así, que cualquiera que reconozca el carácter primitivo de la racionalidad colectiva queda comprometido con la idea de que existe algo así como un espíritu hegeliano del mundo, una consciencia colectiva, o algo implausible por el estilo (...) En una palabra; parece que tenemos que elegir entre, de un lado, el reduccionismo, y de otro, una súper-mente flotante por encima de las mentes de los individuos” (Searle, 1997, p. 43).

Frente a este dilema Searle considerará que la IC, como veremos en seguida, no se ubica en ninguna de estas posibilidades, y ha dedicado gran parte de su propuesta filosófica tardía a tratar de aclarar por qué y a dar respuesta a las otras preguntas mencionadas. Para este filósofo sólo existe IC cuando presuponemos que los agentes *tienen la intención de cooperar* para lograr un objetivo común o realizar una acción conjuntamente.

Para Searle, debemos aceptar que las intenciones colectivas son distintas de la simple suma de intenciones individuales debido a su contenido (razón por la cual escapa a la segunda parte del dilema mencionado); que muchos individuos reúnan sus intenciones e incluso sus creencias no constituye lo que él denomina como “we-intend”. La razón por la que esto es así, es porque nuestras acciones colectivas *suponen una voluntad de hacer algo juntos*; “we-intend” supone una noción de cooperación y un propósito común.

En este punto es importante aclarar que, para Searle, las intenciones colectivas no son un tipo de intenciones individuales compartidas. En las intenciones colectivas encontramos un *contenido* de cooperación que está ausente en las intenciones individuales. Además, para este autor, de las intenciones colectivas se derivan las intenciones individuales con las que cada sujeto contribuirá o cooperará para realizar la acción colectiva. Veamos un ejemplo:

Un grupo de personas está sentado en el césped en diferentes lugares de un parque. Imaginemos que, de repente, empieza a llover y ellos se levantan y corren hacia un refugio común. Cada persona tiene una intención que puede expresarse en la oración “estoy corriendo al refugio”. Pero podríamos suponer que, para cada persona, su intención es enteramente independiente de las intenciones y comportamientos de los otros. En este caso no hay un comportamiento colectivo; es solo una secuencia de actos individuales que resulta que convergen en un objetivo común. Ahora imaginemos un caso en donde un grupo de personas en un parque converge en un punto común como parte de un comportamiento colectivo. Imaginemos que ellos son parte de un ballet al aire libre donde la coreografía exige al grupo entero de ballet que converja en un punto común. (Searle, 1990, p. 93).

Es claro que en el primer caso no hay una intención propiamente colectiva mientras que en el segundo sí. ¿Cómo explicar esta diferencia? Para Searle, lo que hace que exista IC y, por

consiguiente, lo que permite distinguir entre una acción genuinamente colectiva y una mera coincidencia de acciones individuales, es un elemento interno a los agentes; lo que distingue la acción que sí es colectiva de la que no lo es, no puede ser algo externo pues:

Podemos incluso imaginar que los movimientos corporales externos son indistinguibles en los dos casos; la gente corriendo a refugiarse hace los mismos tipos de movimientos corporales que hacen los bailarines de ballet. Externamente observados los dos casos son indistinguibles pero son claramente distintos internamente (Searle, 1990, p. 92).

En el primer caso, cada persona tiene una intención individual de correr hacia el refugio (no necesita hacer referencia a otros) mientras que en el caso de los bailarines de ballet se trata, por una parte, de una acción que sólo es realizable con la participación y colaboración de los demás y, por la otra, de una intención colectiva o *we-intend* (cuyo contenido, que es lo que la hace colectiva, se puede expresar así: *haremos una coreografía en el parque*) de la que se derivan nuevas intenciones individuales, las de realizar *cada uno* su parte en la coreografía, aunque ambas —*we-intend* y *I-intend*— sean un rasgo interno o de la mente de los individuos pues “en este caso el hecho básico es que toda la intencionalidad existe en cerebros individuales.” (Searle, 2010, p. 46).

En los casos donde aparecen intenciones colectivas, tenemos una serie de individuos que *tienen la intención de contribuir* con sus acciones al propósito colectivo, es decir, en los casos de IC, las intenciones individuales sólo pueden comprenderse a la luz de las intenciones colectivas. Así, por ejemplo, si el grupo de personas que se ha reunido en el parque tiene la intención de representar el famoso ballet *El Cascanueces*, cada uno de los participantes tendrá la intención colectiva «representaremos el cascanueces» y a partir de esta intención cada uno se formará nuevas intenciones individuales. alguna de las bailarinas tendrá la intención de representar a Clara (protagonista de la historia), otros bailarines tendrán la intención de contribuir con su actuación como los padres de Clara y otro se formará la intención individual de representar al Cascanueces (que en sueños de Clara se convertirá en su príncipe) y así sucesivamente. Cada miembro del ballet contribuirá y su acción sólo tendrá sentido si su intención individual parte de la intención colectiva: «representaremos el cascanueces». De manera que, para Searle, es la intención

individual la que hace parte de la intención colectiva y cobra sentido gracias a ella. De ahí que la intención colectiva no pueda ser simplemente la suma de intenciones individuales.

Un último rasgo que debemos tener presente en la concepción de IC searleana es que toda la estructura de la intencionalidad—individual o colectiva—dependerá a su vez del *trasfondo* o de aquel “conjunto de capacidades mentales no representacionales que permite que tengan lugar todas la representaciones” (Searle, 1983, p. 152) y que en el caso específico de la IC, no solo suponemos, gracias a dicho trasfondo, que los otros individuos que participan en el colectivo cuentan con las capacidades necesarias para hacer su respectiva contribución, sino que, además, debemos suponer que los participantes son *agentes conscientes* que harán un aporte significativo en nuestra acción colectiva, esto es, “debemos suponer que los otros son agentes como nosotros mismos y que tienen una consciencia similar a la nuestra y esa consciencia nos une como un nosotros, como posibles o reales agentes colectivos” (Searle, 1990, p. 104)¹

Ahora bien, si presuponemos que los otros son agentes que cuentan con las capacidades para participar en el colectivo, podemos a la vez presuponer que los otros tienen la intención de cooperar conmigo. En palabras de Searle:

El contenido de mi intencionalidad singular no tiene que hacer referencia esencial al contenido de tu intencionalidad singular. Yo simplemente doy por sentado, en ese contexto que si estoy haciendo mi parte es porque vamos a tratar de realizar un objetivo, porque yo estoy operando bajo el presupuesto de que tú harás tu parte y tú estás operando bajo el presupuesto de que yo haré mi parte (Searle, 2010, p. 55).

Lo anterior se construye a partir de una base epistemológica según la cual generalmente desconocemos la intencionalidad individual que hay en la mente de cada uno de los miembros que participan en el colectivo. “Yo podría tener la intencionalidad colectiva de que logremos cierto objetivo y podría suponer que tú estás trabajando por el mismo

¹ Suponer que el otro es un agente consciente es una capacidad que hace parte del trasfondo, esto es, no es un estado intencional y por ello no es un tipo de creencia especial. En este caso solo suponemos, que tanto el otro como yo, como seres conscientes, contamos con ciertas capacidades que nos permitirán hacer algo juntos. Pero, aunque esto sea así, insistimos, este supuesto no debemos pensarlo como un tipo de creencia especial, como si creyéramos que el otro es agente consciente porque, recordemos, primero, que las creencias sí son estados mentales intencionales y, segundo, porque tener intenciones colectivas no es tener creencias compartidas, ya que tener este tipo de creencias nos llevaría a aceptar que la IC es una reunión de intenciones individuales y, como se mencionó al inicio del texto, para Searle esto es un error.

objetivo que yo. Pero no es necesario que yo conozca el contenido de tu intencionalidad” (Searle, 2010, p. 55).

De manera que, respondiendo a las preguntas mencionadas al inicio de este apartado, para Searle, la intencionalidad sí es una condición necesaria en las acciones colectivas, lo cual no implica que la IC sea la suma de intenciones individuales, escapando así al mencionado dilema pues, por un lado, pensar en una súper-mente flotante, como lo mencionamos, convertiría a la IC en un fenómeno metafísico que ni explica el problema ni mucho menos lo soluciona y, por el otro lado, tampoco se trata de reunir intenciones individuales, pues las intenciones colectivas tienen un contenido que las hace irreducibles a intenciones individuales. Así las cosas, la propuesta de Searle según la cual una acción puede ser considerada como colectiva podría reconstruirse de la siguiente manera:

1. La condición necesaria para que existan acciones colectivas es la *intención de cooperar*. Éste es el rasgo esencial de la IC.
2. Tener IC no es reunir intenciones y/o creencias individuales.
3. Tener IC no presupone que haya una mente colectiva distinta a las mentes individuales.
4. Los estados mentales que cuentan con cierta estructura y *trasfondo [background]* nos permiten presuponer que los otros son agentes conscientes y por ello cuentan con determinadas capacidades para participar en un colectivo.
5. Para contribuir en un colectivo, *presuponemos* que los otros agentes conscientes tienen la intención de cooperar.
6. Para que las intenciones y las acciones colectivas se den de manera efectiva no necesitamos conocer la intencionalidad singular de cada uno de los miembros que participan en el colectivo.

Teniendo presente esta estructura según la cual es legítimo hablar de IC para Searle, puntualmente que en las intenciones colectivas tenemos un elemento adicional que es la intención de cooperar, irreducible a intenciones individuales, algunos autores como la

filósofa canadiense Tracy Isaacs afirman que Searle podría verse enfrentado a una serie de posibles problemas. Veamos en qué consisten dichos problemas.

2. Algunos puntos críticos a la IC searleana.

Los problemas o críticas que Tracy Isaacs encuentra a lo dicho por Searle están basados en una preocupación más profunda del por qué hablar de acciones colectivas. Si bien ella jamás lo dice, podemos deducir que lo que le interesa es estudiar por qué o para qué hablar de *acciones colectivas*. Como en toda teoría tradicional de la acción, deseamos distinguir cuándo realmente hay una acción y cuándo hay un mero movimiento aleatorio o incluso involuntario. Y es por ello que se acude al concepto de *intencionalidad*. Distinguimos, en la mayoría de los casos, las acciones de los eventos o sucesos que no lo son por tener una intencionalidad, incluso, para los defensores de las teorías causales de la acción, como Davidson, y el mismo Searle, entre otros, las acciones son causadas, al menos en parte, por intenciones.

Ahora bien, la pregunta puede casi que repetirse: ¿por qué nos interesa saber o poder identificar cuándo ocurre realmente una acción, y cuándo lo que hay es un mero suceso no-intencional? Para saber cuándo ha habido un agente, en vez de un paciente. Y, a su vez, nos interesa poder identificar a los agentes porque nos interesa la imputabilidad. Casi que de la misma manera como tiempo atrás Locke fue muy claro en decir que el interés primordial de la *identidad personal* era la imputación de responsabilidad (“es un término forense” dijo lapidariamente Locke en su *Ensayo sobre el entendimiento humano* (Locke II 69)). Cuando hay un agente, hay entonces una substancia, un ancla a la cual se puede amarrar la atribución de responsabilidad por la acción (sea esta moral, causal, política, etc.).

Isaacs parece seguir un camino parecido, pues su preocupación por las acciones colectivas está relacionada con la imputabilidad de responsabilidad por las mismas. Así como en las acciones individuales se necesita de un agente que actúe para que haya tal imputabilidad, en las colectivas se necesitará de algo similar, de una suerte de substancia que sirva de anclaje para las atribuciones de responsabilidad. Y, de la misma manera, ha de haber alguna forma de distinguir cuándo esta substancia ha sido realmente un agente o cuándo ha sido un

mero paciente, cuándo se ha desarrollado efectivamente una acción colectiva y cuándo ha sido sencillamente un hecho fortuito o azaroso.

Como vimos en la sección anterior, para Searle lo que permite hacer esta distinción es el hecho de que haya en los sujetos que componen el colectivo una intención con un contenido de cooperación que no puede ser reducida a una mera intención individual. El contenido de “we-intend” no puede reducirse (sin pérdida grave de significado) al de un “I-intend”.

Se ha de asumir, entonces, que de la misma manera que una intención causa una acción, una intención colectiva es la causa de una acción colectiva, pero es justamente aquí donde aparecen los problemas (nos dice Isaacs), pues no es claro, en la propuesta de Searle, cuándo se da esta substancia que debe ser el anclaje de imputabilidad de la acción, cuándo hay, verdaderamente, un *agente colectivo*. Y, si la propuesta de Searle falla en dejar clara esta distinción, entonces no es una buena propuesta para dilucidar justamente lo que se desea dilucidar cuando se tratan estos temas y que, como hemos dicho, es el asunto de cuándo hay un agente actuando, en vez de un paciente, y al que se le pueda imputar la responsabilidad por la acción, sea un agente individual o uno colectivo.

Los problemas empiezan desde la intencionalidad colectiva misma. En su artículo *Collective Moral Responsibility and Collective Intention* [2006], Tracy Isaacs afirma que la propuesta de IC searleana se encuentra necesariamente comprometida con la idea de que las intenciones, así sean colectivas, están en la cabeza; “Searle considera las intenciones colectivas como especies de intenciones individuales las cuales etiqueta como we-intentions” (Isaacs, 2006, p. 72). Al estar las intenciones colectivas en la cabeza son *estados mentales*, lo cual resultaría problemático para Isaacs porque las intenciones colectivas no podrían definirse por sus relaciones con cosas externas, en particular con otros miembros del colectivo y sus intenciones, sino sólo con relación a lo que cada individuo tiene en su cabeza, es decir, se trataría de intenciones individuales así tengan contenido colectivo.

Para ver por qué esto resulta ser problemático, ampliemos un poco este punto regresando a nuestro ejemplo anterior. El grupo de personas que se encuentra en el parque cuando

empieza a llover puede correr a refugiarse bajo un alero en el edificio aledaño. Pero en él puede haber una persona que piense, equivocadamente, que se trata de una representación de un baile y que él está cooperando con esta nueva forma de danza. Así, esta persona tendría una “we-intend”, una intención de cooperar con otros, pero sería la única persona en el grupo con una intención tal. Searle debería decir, entonces, que esta es una legítima intención colectiva. ¿Por qué? Porque al encerrarse en los estados mentales ha cerrado la puerta a cualquier criterio externo que nos permita distinguir cuándo hay una intención colectiva legítima. Y podemos imaginar que algo similar ocurre con la acción colectiva, si es producto de una intención individual, pero ésta mueve sólo al cuerpo del sujeto que la tiene, y éste puede estar equivocado respecto de que haya o no efectivamente cooperación entre él y los demás, ¿hay acción colectiva en este caso? Searle no nos dice nada al respecto, pero su silencio parece decir más de lo que aparenta. Es como si asumiera que tomaremos su teoría causal de la acción y la aplicaremos tal cual a las acciones colectivas, sólo que la diferencia es el contenido irreductiblemente colectivo de las IC. Pero esto nos llevaría al cuestionable (por no decir absurdo) resultado de que una persona ebria, sola en la mitad de un campo de fútbol, puede estar alucinando y creyendo que hay más personas a su alrededor y que está cooperando con ellas para jugar un partido. Y en un caso así nos veríamos obligados a decir que hay una acción colectiva, con un individuo, y una intención en su cabeza. Es por ello que, para Isaacs, tanto las intenciones colectivas como las acciones colectivas, si bien apelan a intenciones individuales, no se agotan en ellas, han de apelar también a factores externos que permitan evitar casos polémicos como el recién mostrado en el que se vería envuelto Searle. Para Isaacs el grupo de bailarines -retomando nuestro ejemplo- que tiene la intención de representar el *Cascanueces* necesitaría un elemento externo a las mentes, que permita a sus individuos *relacionarse* para que podemos establecer que allí existe una intención colectiva y también una acción colectiva. El punto relevante aquí —en el que profundizaremos en el siguiente apartado— es que dichas relaciones ya no pueden residir en las cabezas de los miembros del colectivo:

Dada la comprensión de sentido común de las intenciones como estados mentales de algún tipo parece inmediatamente extraño adscribir intenciones a entidades colectivas. Una comprensión más natural de intención colectiva sería centrarse en las intenciones de los miembros individuales y especificar el contenido de esas intenciones

individuales de alguna manera que haga referencia a objetivos colectivos. (...) Simplemente agregando intenciones individuales, incluso intenciones individuales que especifican objetivos colectivos, ello no es suficiente para la IC o para la acción colectiva. Estas intenciones individuales tienen que estar relacionadas unas a otras de maneras específicas si van a resultar en una acción colectiva. Más aún, ellas tienen que estar relacionadas unas a otras de maneras específicas si van a contar como partes de intenciones colectivas. (Isaacs, 2006, p. 66).

Esta es la razón que da Isaacs para objetar la manera como Searle habría reducido la intención colectiva a intenciones dentro de las mentes de los individuos, dejando de lado sus relaciones externas.

Supongamos ahora que todos los miembros del ballet tienen la intención de cooperar pero cada uno de los ellos cree que coopera para hacer una acción diferente o para cumplir un propósito diferente. En este caso también sería problemático decir que hay una intención colectiva pues los contenidos de las presuntas intenciones colectivas en la cabeza de cada uno, difieren de modo que no están persiguiendo un propósito común o queriendo realizar una única acción conjunta.

En definitiva, el deseo de Searle de explicar la acción colectiva apelando sólo a un contenido mental (colectivo) en la mente individual de un sujeto, hermetiza su propuesta contra toda opción de lazos o criterios externos a la mente del sujeto para determinar si efectivamente hay o no un colectivo actuando. Su propuesta estaría sujeta a la objeción de la serie de cerebros en la cubeta los cuales podrían tener una I-Intend que no se ajusta con nada en el mundo y también podrían tener una “we-intend” que tampoco se ajuste con nada en el mundo (Isaacs, 2006. p. 72).

Para Isaacs, Searle no nos ha brindado una buena respuesta a preguntas como: ¿cuándo hay acción colectiva?, pues su propuesta no nos ayuda a determinar cuándo hay un colectivo que actúa o cuándo hay, verdaderamente, una acción colectiva porque con el solo hecho de suponer que yo hago mi parte y el otro hace su parte dentro del colectivo no es suficiente para afirmar que allí existen ni intención ni acciones propiamente colectivas. Lo problemático aquí sigue siendo que la estructura de IC searleana pareciera depender *exclusivamente* de las intenciones de los individuos, pues según Isaacs tanto la

intencionalidad como las acciones colectivas deben ser cosas que, si bien tienen como componentes integrantes y necesarios las intenciones individuales, no se agotan en ellas. Ha de haber algo más, y esto adicional son las relaciones efectivas que hay entre esas intenciones y entre los individuos mismos, el hecho de que haya un colectivo, objetivos comunes y otras cosas más. ¿Qué es esto entonces?

No puede ser meramente un estado mental, pues ciertamente se extiende más allá de la cabeza al incluir estas condiciones adicionales. Tendría que ser un estado de cosas pues si para Isaacs las intenciones colectivas no dependen de estados mentales individuales entonces son “las relaciones entre intenciones individuales, por su estructura en general, una parte tan importante de las intenciones colectivas como lo son las intenciones individuales. Son estados de cosas más que estados de consciencia” (Isaacs, 2006, p. 72).

Ahora bien, tal como dijimos al inicio de esta sección, Isaacs está interesada en la *imputabilidad* de las acciones, y en particular, de la imputabilidad de las acciones colectivas. Y es justamente en este aspecto en el que presenta una segunda crítica (si bien íntimamente relacionada con la anterior) a Searle. Isaacs afirma que la mayoría de los filósofos de la intención individual, dentro de los que ubica a Searle, dejan por fuera un punto relevante en la IC: la responsabilidad:

La mayoría de las discusiones filosóficas de la intención compartida o de la intención colectiva y la acción colectiva tienen lugar independientemente de las cuestiones de la responsabilidad moral colectiva. Esta tendencia no es diferente de las discusiones de los filósofos de la intención en el nivel individual. Típicamente los filósofos consideran la intención como un tópico de la filosofía de la mente o la filosofía de la acción en vez de considerarlo como constreñido por nuestra concepción normativa de responsabilidad. (Isaacs, 2006, p. 59).

Para la filósofa, Searle no parece tener en cuenta la responsabilidad colectiva. Y, de hecho, es verdad, no lo hace. Pero, ¿debería hacerlo? Isaacs cree que sí pues para ella una noción de intencionalidad separada de una noción de responsabilidad es un análisis incompleto. (Cf. Isaacs, 2006, p. 72). Isaacs no es clara en este punto en ninguno de sus escritos, pero podemos intuir que cree que la relación entre responsabilidad e intencionalidad es comparable con una suerte de *equilibrio* reflexivo tal como lo presenta

Goodman en *Hecho, ficción y pronóstico* (1979): no se puede definir la intencionalidad sin apelar al grupo de acciones imputables a un agente. Y este es apelar a la responsabilidad. Y sucede lo mismo a la inversa, no se puede definir la responsabilidad si no se sabe qué acciones han sido intencionales. Los conceptos son interdependientes y un tratamiento aislado de alguno de ellos sería algo artificial y forzado.

Basada en la estrecha relación que considera debe darse entre intencionalidad y responsabilidad, Isaacs afirma que cuando hablamos de la intención, no podemos dejar de hablar del modelo de responsabilidad que tengamos. Así, si hablamos de las intenciones colectivas no podemos hacerlo al margen de nuestra concepción de responsabilidad colectiva. Por el contrario, si cambiamos la noción de intencionalidad (la entendemos ahora como un estado de cosas) entonces la noción de responsabilidad ha de ser también diferente a la tradicional que se basa en la responsabilidad individual: “los agentes colectivos, no sus miembros, quienes realizan las acciones colectivas. Por tanto, la responsabilidad moral colectiva, en este orden, necesita una propuesta de responsabilidad moral para las acciones colectivas” (Isaacs, 2011, p. 54).

Así, Isaacs cree que ciertamente es un error de Searle no haber tratado la responsabilidad colectiva. Y, si él lo hubiera hecho, se habría dado cuenta de que su propuesta no da un sustento fuerte para las atribuciones de responsabilidad al colectivo.

Ahora, como para Isaacs la IC searleana se queda en el nivel individual no se logra dar cuenta de que hay distintos tipos de colectivos pues no todos se encuentran estructurados de la misma manera. Por ejemplo, existen colectivos pequeños, poco estructurados o aquellos que requieren algún tipo de actividad previa como representar el *Cascanueces*. Pero además existen aquellos que, por su magnitud, requieren una estructura organizacional bien establecida como es el caso de las instituciones, organizaciones, entre otros.

Pensemos en aquellos colectivos altamente estructurados como las organizaciones. En una institución con una estructura bien establecida o un colectivo organizacional, como Isaacs lo denomina, no es claro cómo podría darse la IC en un sentido searleano así como tampoco es claro cómo podría haber responsabilidad colectiva. Consideremos la siguiente situación:

Imaginemos una institución académica bien organizada, esto es, que por un lado cuenta con misión, visión, objetivos claros y, por el otro, cuenta con diferentes dependencias como las propiamente académicas, otras administrativas, de comunicación, de publicidad, etc. Pero, imaginemos además que los empleados de la institución desconocen dicha estructura organizacional y simplemente laboran en este lugar por algún interés personal como mejorar su situación académica o financiera. Pasado algún tiempo dicha institución académica logra posesionarse como una de las mejores en el ámbito educativo aunque ninguno de sus trabajadores conociera la misión, visión y objetivos de la misma, ni tuviese la intención de cooperar con otros.

La crítica a la concepción Searleana de la IC en este aspecto puede dirigirse hacia el criterio de cooperación. En un caso como el anterior en donde tenemos una estructura bien organizada pareciera que no se aplica de manera tan clara dicho criterio pues, por ejemplo, a partir de intenciones individuales se puede lograr un reconocimiento colectivo. De acuerdo con la concepción de Searle aquí no habría IC. Por lo tanto tampoco habría acción colectiva ni responsabilidad colectiva. De ahí que, una vez más Isaacs insista en que debemos optar por una explicación alterna, distinta a la ofrecida por Searle, esto es, una noción de IC que no dependa exclusivamente de una propiedad de la mente y que incluya, a su vez, la responsabilidad que tampoco dependa de la de los individuos.

Para Isaacs, por ejemplo, un caso como el anterior sí podría ser considerado como de IC y a partir de ella se lograría una acción puramente colectiva porque, aunque no hubo una intención de cooperar de cada individuo (potencialmente incluso de ninguno), sí fue una acción realizada por un colectivo, esto es, no se trata de una suma de intenciones y acciones individuales porque el logro obtenido es del colectivo como tal; “posesionarse como una de las mejores instituciones en el ámbito educativo”, es un logro del colectivo, no de alguno de sus miembros. Se ha de recordar que para Isaacs la intención colectiva no es la misma intención individual, no es un “estado mental” sino un “estado de cosas”, algo que tiene que ver con relaciones y factores por fuera de la mente de los individuos.

Es, sin duda, una propuesta extraña, pero parece que la alternativa es ese rincón en el que ella mete a Searle y en el que seguramente no es agradable encontrarse. Más

adelante veremos con mayor profundidad la propuesta de Isaacs, sus virtudes y limitaciones. Por ahora hagamos un breve resumen de lo visto en esta sección.

1. Las intenciones colectivas son intenciones individuales con contenido colectivo, lo cual nos llevaría a una especie de reduccionismo de intenciones colectivas a individuales. Si tenemos intenciones con contenido colectivo, con solo presuponer que los otros tienen la intención de cooperar, no importaría si hay o no otros pues bien podría haber IC sin que haya nadie más en el universo, siempre y cuando la intención del único agente vivo tenga la forma “We-intend”. De ahí que la IC debe entenderse más como una serie de relaciones externas a las mentes de los miembros del colectivo, esto es, como un estado de cosas y no un estado mental.
2. Si aceptamos la IC tal y como Searle la presenta, como un contenido netamente mental en cerebros individuales, no podríamos dar cuenta de la responsabilidad de los agentes colectivos.
3. Si tenemos intenciones con contenido colectivo, podemos encontrar colectivos (como los altamente estructurados) en los que no es claro para qué, con quién o incluso si estamos cooperando. Esto es algo que la teoría de Searle parece no poder explicar.

Hasta el momento hemos visto las críticas de Isaacs a Searle, y se han esbozado, o mencionado apenas, algunas de las ideas que Isaacs incluye en su propuesta acerca de las acciones colectivas. Antes de entrar en las posibles respuestas que podría ofrecer Searle a lo dicho por Isaacs, veamos con mayor detalle su propuesta y en qué se diferencia de la propuesta de Searle.

3. *IC como estado de cosas.*

Tal y como lo esbozamos en el apartado anterior, el interés de Isaacs, como el de Searle, también está centrado en las acciones colectivas. Ambos coinciden en que para saber cuándo hay una acción verdaderamente colectiva y no un movimiento involuntario, dicha acción debe estar basada en una intención. Sin embargo, como acabamos de verlo, para Isaacs, el error de Searle consiste en considerar a las intenciones colectivas como estados mentales dentro de la cabeza de los individuos sin ponerlas en contacto con el mundo exterior, lo cual podría llevarnos a las desafortunadas consecuencias que mencionamos en el apartado anterior. Como ya sabemos, Isaacs para evitar caer en los mismos errores que Searle, pasa a considerar que aunque las intenciones y acciones de los individuos son componentes de las intenciones y acciones de los colectivos, allí no se agota la cuestión de la intención ni de la acción colectiva. Debe haber algo más para poder afirmar que un agente colectivo actuó intencionalmente. ¿Qué falta entonces para poder afirmar que se trata de una intención y acción verdaderamente colectivas?

Lo que falta es justamente un elemento externo a las mentes de los individuos. Esta es la razón por la que Isaacs considera, como lo mencionamos unas líneas atrás, a la IC como un estado de cosas y no como un estado de la conciencia. Veamos con más detenimiento qué quiere decir Isaacs con la afirmación de que la IC es un estado de cosas.

Para ella, al parecer, estos estados de cosas son las *relaciones* que se forman entre intenciones individuales para lograr un objetivo común. De ahí que estas relaciones sean una parte tan importante de la IC como las intenciones individuales. Ahora bien, ¿por qué es esto diferente de Searle? Porque aunque cada individuo cuente con intenciones en su cabeza, cuando se trata de una intención colectiva aparecen una serie de relaciones que ya no se encuentran en las mentes de los individuos. Éste es el modo que encuentra la filósofa para hacer que la IC deje de depender exclusivamente de elementos internos de los individuos, para pasar a incluir elementos externos y así llegar a verdaderas intenciones y, eventualmente, acciones colectivas; de manera que las relaciones se convierten en una parte

esencial de las intenciones colectivas porque “en la medida en que las relaciones son parte de lo que constituye una intención colectiva, ninguna intención colectiva es completamente reducible a las intenciones individuales que son parte de ella” (Isaacs: 2006, p. 72).

En este sentido, más que intenciones con contenido colectivo podríamos decir que un colectivo cuenta con IC una vez podemos observar las relaciones que se tejen entre sus miembros. Pero, el punto relevante aquí, no es que cada individuo tenga la intención con contenido colectivo sino que actuando conjuntamente se teja una especie de red que permita que se configure la acción colectiva y, justamente esa red que se forma, es lo que Isaacs reconocería como IC. Ahora bien, ¿entender la IC de este modo le permitirá a Isaacs superar los puntos que ella consideró críticos en la concepción de Searle? Esta es, sin duda, una pregunta ineludible, pero antes de adentrarnos en ella, debemos primero dejar claro qué significa que un estado intencional (o, en este caso, que una intencionalidad colectiva), no sea un estado mental sino un *estado de cosas*.

Infelizmente Isaacs jamás explica en detalle qué es este “estado de cosas” al que hace referencia. Se contenta con decir, una y otra vez, que se trata de “las relaciones” que se tejen entre los miembros del colectivo y si mucho añade que, sin duda, los estados mentales de los individuos que componen el colectivo hacen parte, pero no son todo, de este “estado de cosas”. Por mor de la discusión, deseamos avanzar una hipótesis. Creemos que se puede defender la propuesta de Isaacs de que la intencionalidad colectiva es un estado de cosas si se considera a esta intencionalidad colectiva como un estado *funcional*.

Recordemos, siguiendo a Putnam, que los estados funcionales pueden tener múltiples realizaciones. La idea del funcionalismo es alejarse de teorías tanto idealistas como fisicalistas, en donde cierta propiedad se definía o bien como puramente mental, o bien como puramente física. Así, algo como “tener dolor”, que es un estado mental específico, visto desde una perspectiva fisicalista, enfrenta problemas serios porque una descripción de “tener dolor” como “activación de las fibras C del cerebro” hace que el predicado “X tiene dolor” aplique únicamente a seres que tienen cerebro, que en ese cerebro tienen fibras C y que en ese momento dicha fibras estén activadas. El problema con esto reside en que hay serias diferencias entre los cerebros de diversos seres (Putnam menciona, por ejemplo, las diferencias enormes entre el cerebro humano y el cerebro de un pulpo) de donde se sigue

que es posible que no compartan estructuras (como las fibras C), pero donde sigue siendo perfectamente razonable decir que ambos tienen dolor (podemos imaginar que un pulpo tiene dolor cuando le cortamos un tentáculo, aunque su cerebro sea diferente del nuestro). El funcionalismo pretende escapar a problemas como estos definiendo a los estados mentales no como propiedades netamente etéreas (para quienes creen en el dualismo) ni propiedades netamente físicas (para quienes creen en el fisicalismo) sino como propiedades funcionales. Así, lo que hace que un estado mental sea un estado mental, es su función. Para el caso de dolor, supongamos que su función es que, ante cierta posibilidad de daño (el calor de un fogón encendido) se produzca una acción que proteja al individuo (su retirar la mano del fogón antes de quemarse severamente). Así, un estado funcional se compone de una entrada o *input*, una serie de conexiones causales internas, y una salida u *output*. Ante el calor del fogón (*input*), se dan una serie de procesos cerebrales y de activaciones del sistema nervioso (causas internas) que producen una reacción como la de retirar la mano (*output*). Lo importante es que estas funciones pueden realizarse de diversas maneras y en distintos medios. No se requiere que los seres que sientan dolor tengan la misma estructura. La estructura puede variar y será el mismo estado mental si la función se mantiene (supongamos que la estructura de relaciones causales dentro de la cabeza del pulpo es diferente de la mía, pero mientras la función sea la misma, podemos decir que tanto el pulpo como yo tenemos dolor):

El estado funcional que tenemos en mente es, a saber, el estado de recibir entradas sensoriales que juegan determinado papel en la Organización Funcional del organismo. Este papel se caracteriza, al menos parcialmente, por el hecho de que los órganos sensoriales responsables de las entradas en cuestión, son órganos cuya función es la de detectar daño al cuerpo, o extremos peligrosos de temperatura, presión, etc. y, por el hecho de que, cualquiera sea la realización física de las “entradas” mismas el organismo les asigna un alto valor negativo. (Putnam, 1981, p. 7-8)

Lo que nos interesa de estos “estados funcionales” es que son en buena medida “estados de cosas”. Más aún, que tienen componentes externos (como las entradas y las salidas) y relaciones entre los componentes. Son, así, buenos candidatos para entender, o al menos para intentar entender, a la intencionalidad como un estado de cosas. La intencionalidad colectiva, entonces, sería un estado funcional, que requiere de varios individuos, y de las

relaciones apropiadas entre ellos, de entradas, salidas y procesamientos específicos. “Tener la intención colectiva de...” ya no es un oscuro estado mental interno, sino que puede ser visto como una cierta disposición de elementos (en este caso individuos) en ciertas relaciones cumpliendo una cierta función.

Sin duda hay mucha tela para cortar en este asunto², pero no es nuestro interés entrar en los detalles de esta hipótesis que hemos presentado, lo cual nos desviaría de la discusión entre Isaacs y Searle, que es nuestro punto central. Baste entonces con presentar esta posibilidad que, a nuestro juicio, hace plausible la propuesta de Isaacs para poder seguir adelante.

Retomemos entonces nuestro hilo. Habíamos postulado la pregunta ¿entender la IC de este modo (como estados de cosas) le permitirá a Isaacs superar los puntos que ella consideró críticos en la concepción de Searle? Nos dedicaremos a su respuesta a continuación.

Si entendemos la IC como un estado de cosas, esto implicaría que el colectivo debe existir realmente y no solo, como en Searle, que basta con presuponer que existe. Recordemos que con Searle, un individuo podría encontrarse solo en la mitad de un campo de juego y aun así tener la intención colectiva «vamos a ganar el partido de fútbol». En el caso de Isaacs, este no podría ser considerado como un caso de IC porque, al encontrarse solo el individuo en el parque, no se darían las relaciones necesarias, esto es, no habría un estado de cosas en el mundo que sea un partido de fútbol y que nos permita decir que allí hay un colectivo actuando basado en una serie de intenciones.

Por otro lado, y recordando el apartado anterior, allí mencionamos que para Isaacs es importante hablar de intenciones y acciones verdaderamente colectivas para poder imputar responsabilidad a las acciones colectivas que de ellas se derivan; para ella, en la concepción

² Uno de los puntos polémicos estaría, por ejemplo, en que Putnam pone como condición de los estados funcionales el que “ningún organismo capaz de sentir dolor puede descomponerse en partes que posean separadamente Descripciones del tipo de las mencionadas en (2) [todo organismo capaz de sentir dolor posee por lo menos una Descripción de un cierto tipo (esto es, ser capaz de sentir dolor es *poseer* una clase especial de Organización Funcional)]” (Putnam, p. 5). La idea de Putnam, en resumidas cuentas, es que un estado funcional (como “tener dolor”) no puede ser un atributo de un organismo que se pueda dividir en partes que, a su vez, posean dolor. Esto sería problemático para nuestra propuesta (en principio) porque los estados de intencionalidad colectiva serían propiedades de colectivos que se componen de individuos que, a su vez, tienen estados intencionales. Sin embargo, esta restricción impuesta por Putnam puede ser seriamente cuestionada de ser *ad hoc* tal y como lo ha hecho Ned Block (cf. Block, Ned. “Las dificultades del funcionalismo” [1978]. En: Rabossi, Eduardo (ed.). Filosofía de la mente y ciencia cognitiva. Barcelona: Paidós. (1995). Pp. 105-126.)

de la IC dada por Searle pareciera no quedar claro cuándo hay un agente colectivo, lo cual haría que dicha imputación se torne cuando menos problemática.

Para Isaacs poder imputar responsabilidad a un colectivo es de suma importancia por dos razones: Primera, porque la responsabilidad en un sentido puramente colectivo —sin depender de los individuos— captura un nivel diferente de responsabilidad moral. Y, segunda, porque si tratamos de dar una explicación de la responsabilidad colectiva partiendo solo de individuos y de los que éstos tienen en sus cabezas, no sólo se sacrifica la responsabilidad moral colectiva sino que tampoco seríamos capaces de dar una explicación adecuada de responsabilidad moral individual (Isaacs, 2006, p. 63). Basada en estas dos razones, en las que profundizaremos a continuación, Isaacs insiste en que lo indispensable en el caso de los colectivos es que las intenciones se compongan de ciertas relaciones -sean estados de cosas- y así puedan formar una acción colectiva a la cual podamos atribuir responsabilidad. Veamos con más detalle por qué acude la filósofa a estas dos razones.

Tal y como lo aclaramos previamente, para Isaacs si contamos con intencionalidad colectiva diferente de la individual, encargada de guiar nuestras acciones, también colectivas, deberíamos poder imputar responsabilidad de un modo diferente al individual, esto es, si los colectivos son capaces de acciones colectivas intencionales entonces "podemos entender la responsabilidad moral colectiva como diferente de la responsabilidad moral individual" (Isaacs, 2011, p. 52)

Nótese en este punto que a esta filósofa el tipo de responsabilidad que le interesa es la *responsabilidad moral*. Partiendo de este interés la autora sostiene que los colectivos sí pueden ser moralmente responsables como colectivos, es decir, que la responsabilidad moral colectiva, más que algo atribuible únicamente a los individuos, es atribuible a los colectivos mismos por ser ellos agentes.

Ahora bien, antes de continuar analizando con detalle las dos razones que acabamos de mencionar, tenemos que reconocer primero qué es exactamente lo que ella entiende por responsabilidad moral colectiva, pues sólo así podremos establecer por qué es que los colectivos pueden ser moralmente responsables. Para Isaacs:

La responsabilidad moral es merecer la culpa o merecer la alabanza que atribuimos a los agentes por sus acciones. Los agentes merecen alabanza cuando hacen algo bien y culpa cuando hacen algo mal. La responsabilidad moral colectiva es el ser digno de culpa o ser digno de alabanza de los colectivos por sus acciones. Similarmente a los agentes morales humanos, los colectivos merecen alabanza cuando hacen la cosa correcta y reproche cuando hacen la cosa incorrecta (Isaacs, 2011, p. 53)

Partiendo de esta definición podríamos afirmar que desde el enfoque de la filósofa canadiense, atribuir culpa o alabanza a un colectivo consiste en atribuir culpa o alabanza a éste como un agente. Por eso es importante que los colectivos sean agentes que tienen la capacidad de actuar intencionalmente, pues si los colectivos pueden ser agentes son ellos los que reciben la carga de la imputación de responsabilidad. Basada en estas consideraciones, Isaacs afirma entonces que se trata de dos intenciones y por ello de dos acciones diferentes —individuales y colectivas— que operan en un nivel ontológico y explicativo diferente. De ahí que la filósofa insista en que debemos dar cuenta de las intenciones, acciones y responsabilidad de un modo puramente colectivo que le permita decir que a los colectivos puede imputársele responsabilidad. Teniendo claro entonces qué es responsabilidad moral colectiva y que ésta es absolutamente diferente de la responsabilidad moral individual podemos regresar a las razones por las cuales se puede imputar responsabilidad moral colectiva.

Desde el punto de vista de Isaacs, y profundizando en la primera razón que dimos anteriormente —que la responsabilidad colectiva captura un nivel diferente de responsabilidad moral— los colectivos por relacionarse de determinada manera, es decir, por tener IC pueden ser considerados como susceptibles de ser moralmente responsables. Los colectivos en palabras de Isaacs:

Tienen estructuras intencionales que legitiman la atribución de agencia moral a ellos. Estas estructuras intencionales no requieren que los colectivos posean mentes, cerebros o cabezas en los cuales se formen sus intenciones. Nos obligan a reconocer que, a pesar de depender de los agentes individuales, las intenciones y las acciones de los colectivos son diferentes de las de sus miembros” (Isaacs, 2011, p. 53).

Junto con lo anterior, otro argumento que apoya la primera razón para considerar a los colectivos como moralmente responsables es porque son los colectivos —como colectivos— los que realizan acciones y no sus miembros. En este sentido, son las acciones de estos colectivos las que merecen alabanza o culpa, no sus miembros y, por esta razón, es necesaria una noción de responsabilidad moral como puramente colectiva. “Algunas acciones tienen dimensiones morales y pueden ser evaluadas en términos morales como correctas o incorrectas. En esta medida son objeto de responsabilidad moral y los agentes que las realizan pueden ser dignos de culpa o dignos de alabanza” (Isaacs, 2011, p. 55). Así, en casos de acciones colectivas, es el colectivo como un todo aquel que es digno de culpa o alabanza, es “el colectivo el que tiene la intención y realiza la acción. Por tanto, en relación con el acto como un todo —esto es en relación con el acto colectivo— sólo el colectivo es tal que puede ser moralmente responsable” (Isaacs, 2011, p. 55). Consideremos la siguiente situación para ilustrar lo que nos quiere decir Isaacs:

Supongamos que alguno de nuestros colectivos, por ejemplo el grupo de ballet, ha decidido donar todo lo que se recoja durante sus funciones para ayudar a los más necesitados. Supongamos, además, que al finalizar la temporada se ha conseguido una gran suma de dinero; suma que sólo podría recogerse gracias a que la acción fue realizada por un colectivo, pues ninguno de sus miembros hubiera podido recolectar una suma de dinero tan significativa bailando por su propia cuenta. En el caso de la acción colectiva, recolectar una suma de dinero importante para ayudar a los más necesitados es un acto digno de elogio. Pero, éste no se puede atribuir a uno solo de sus individuos, debe ser atribuido al colectivo —como un todo— y por ello el valor moral de esta acción es diferente del valor moral individual. “Normativamente hablando, los diferentes niveles de acción intencional soportan diferentes niveles de responsabilidad moral. Atender solo al nivel de la acción individual constituiría una pérdida y nos dejaría incapaces de extraer conclusiones acerca de la responsabilidad moral en el nivel colectivo, algunas veces en casos de extremo significado moral” (Isaacs, 2011, p. 52).

Con el ejemplo anterior podemos ver el por qué para Isaacs resulta importante y necesario reconocer que la responsabilidad moral colectiva captura un nivel diferente de responsabilidad moral individual y nos da paso además a la segunda razón de la filósofa

para considerar a un colectivo moralmente responsable, a saber: no sólo porque los colectivos son dignos de culpa o alabanza sino porque sin dicha noción de responsabilidad moral colectiva la responsabilidad individual se vería afectada. Pero, ¿por qué sería esto así?

La responsabilidad individual se vería afectada porque en ciertas situaciones el valor moral de las acciones individuales depende del valor moral de las acciones colectivas. Contra lo que desea pelear Isaacs es contra la idea de que hay una responsabilidad moral de los individuos que componen el colectivo y que con esta responsabilidad moral, por la participación individual, basta para dar razón de la responsabilidad moral colectiva. En una posición así sólo tendríamos un tipo de responsabilidad moral, a saber, la individual. Pero para Isaacs esto sería un *empobrecimiento* de la responsabilidad moral individual. Ella pone el ejemplo de un grupo de personas que corre una maratón. Correr una maratón es un acto moralmente neutro. No es, por sí mismo, ni moralmente bueno ni moralmente malo. Así, si un grupo corre una maratón, el valor moral de esta acción no sería diferente del valor moral individual de cada miembro corriéndola. Supongamos ahora que este grupo logra que algunas personas donen diez dólares a una cierta obra de caridad por cada kilómetro que recorran, como grupo, de la maratón. Más aún, supongamos que algunos de los donantes han incluso aceptado donar dos mil dólares a la caridad si el grupo llega entre los dos primeros lugares (el grupo entero, no uno de sus miembros). En un caso así, parece que la acción del grupo cobra un valor moral (ayudar mediante su esfuerzo a que otros donen a una obra de caridad) que una acción individual no puede tener. Más aún, si es loable el esfuerzo que un individuo del grupo hizo para mantenerse en el ritmo y ayudar a su equipo a llegar entre los primeros dos lugares, es porque la acción del grupo, como grupo, es moralmente loable. Así, es la acción colectiva en este caso la que permite que la acción individual herede o adquiera un cierto valor moral que, de otra manera, parecería no tener. Es por eso que Isaacs cree que, sin responsabilidad moral colectiva, la responsabilidad moral individual se vería empobrecida (cf. Isaacs, 2011, p. 57).

Junto con estos esfuerzos de Isaacs por tratar de justificar la importancia de imputar responsabilidad a los colectivos recordemos que ella considera que Searle, por hacer depender su noción de IC del contenido que los individuos tengan en sus cabezas, no logra

dar cuenta de que existen distintos tipos de colectivos y que no todos se relacionan de la misma manera. Nuestra autora, además de su particular noción de IC, considera relevante explicar detenidamente en qué consisten los distintos tipos de colectivos. Para ella es importante dividirlos en dos grandes grupos teniendo en mente lo que acabamos de ver en el punto anterior, es decir, que los colectivos puedan ser imputados, pues por el hecho de ser agentes dichos colectivos deben operar en un nivel ontológico y explicativo diferente del individual.

Los dos colectivos que ella reconoce son las organizaciones y los colectivos orientados por metas. Los primeros son “colectivos altamente estructurados [...] corporaciones, entidades sin ánimo de lucro, naciones, universidades, departamentos de filosofía y equipos deportivos profesionales son ejemplos de organizaciones” (Isaacs, 2011, p. 24), mientras que en los colectivos orientados por metas “es importante que exista un objetivo común [...] Los colectivos orientados por metas no necesitan ser enormes [...] dos personas caminando juntas, tres personas pintando una casa, mil personas haciendo la ola en un evento deportivo o decenas de personas 'corriendo por la cura', todos estos constituyen colectivos orientados por metas”. (Isaacs, 2011, p. 25)

Partiendo de esta división que nos presenta Isaacs y regresando a nuestro ejemplo de la institución académica que logra instaurarse como una de las mejores (cf. *supra*, apartado 2), ésta podría ser considerada como una organización pues cuenta con una estructura bien establecida. Cuenta con misión, visión, objetivos claros, etc., mientras que el grupo de ballet —por tratarse de una estructura pequeña en este caso— podría contar como un colectivo orientado por metas debido a que no tiene la estructura anterior.

Ahora bien, los dos tipos de colectivos aunque son diferentes por su estructura, pueden actuar de manera conjunta gracias a que cuentan con IC [como estados de cosas]. En el caso de las organizaciones, por ejemplo, aquellos elementos que les dan orden: misión, visión, objetivos, etc., permitirán que los individuos dirijan sus intenciones hacia esos propósitos colectivos y, una vez que cada uno trabaja para cumplir dicha estructura, tendríamos una organización con una intención puramente colectiva, esto es, una intención entendida como una serie de relaciones que puede ser explicada desde la organización misma. Así, por ejemplo, la institución educativa que acabamos de mencionar

contaría con IC en el sentido que, cuando observamos las acciones de sus miembros constituyentes, podríamos decir que éstas contribuyen para que la estructura organizacional de la institución sea cumplida a cabalidad. Al ser vista de este modo, primero, no necesitaríamos recurrir al contenido que cada individuo tenga en su cabeza y segundo, tampoco tendríamos que preguntarnos para qué o con quién estamos cooperando —pregunta que sí tendríamos que responder con la concepción searleana— pues al ver que cada dependencia cumple con su parte es una razón suficiente, según Isaacs, para afirmar que se cumple con la intención colectiva.

Recuerda esto a nuestra hipótesis del funcionalismo (o de los estados funcionales) presentada más arriba. La idea del funcionalismo es, justamente, que las partes constituyentes de un estado funcional puede ser tan inertes como se quiera, es decir, no necesariamente han de tener la “intención de cooperar” o algo parecido, de hecho, lejos de ello, pueden ser entes tan inanimados como máquinas de Turing o algoritmos mecánicos. Lo importante es que la función, como un todo, se cumpla, y no que las partes que componen la estructura tengan un cierto “deseo” de contribuir a esta función.

De ahí que, en los casos de IC, baste con afirmar que se trata de un *estado de cosas*, esto es, que cumplir con la estructura y las relaciones con las que opera una determinada organización, son suficientes para decir que ese colectivo cumple con su intención que, a su vez, es colectiva, con lo cual la autora cree que la acción colectiva puede ser producto de una intención colectiva sin ser una suma de intenciones individuales (Isaacs, 2011, p. 31).

Los colectivos orientados por metas, como lo mencionamos, no cuentan con una estructura organizacional. En éstos sus miembros están juntos para lograr un objetivo común, lo cual no implica, tampoco, que sean una suma de intenciones individuales. Por el contrario, también aquí basta con identificar la función que cumple cada individuo dentro de ese colectivo. Si dicha función se lleva a cabo satisfactoriamente se estará dando cumplimiento a la acción colectiva que en su base cuenta con una intención, también colectiva.

Dentro de los casos de los colectivos orientados por metas Isaacs ubica todas aquellas actividades que tienen un fin colectivo, en el que los participantes entienden que hay una unidad según la cual intentan llevar a cabo algo juntos. "La característica importante es que

los miembros abrazan al colectivo. Al hacerlo ellos entienden su contribución en el contexto del objetivo colectivo" (Isaacs, 2011, p. 38). Así, por ejemplo, si aceptamos que el grupo de ballet, al ser un colectivo pequeño sin una estructura organizacional, se convierte en un colectivo orientado por metas debido a que no cuenta con misión, visión, objetivos, etc., bastará con observar que quienes interpretan a Clara, los padres de Clara y al *Cascanueces* cumplan con su rol y permitan que el ballet se represente adecuadamente, lo cual es posible gracias a que cada uno de ellos ha conocido y acogido a este colectivo de modo tal que cada una de sus acciones permiten que se formen una serie de relaciones y, por ende, que se cumpla con la intención del colectivo.

Dicho de otra manera, la diferencia que hay entre las organizaciones y los colectivos orientados por metas es que los primeros cuentan con una estructura de la que carecen los segundos. Esta estructura (principios, visión, misión, reglamentos claros para cada una de las funciones de sus miembros, etc.) hace que sea innecesario que sus miembros compartan (o siquiera conozcan) el propósito del colectivo. En el caso de la universidad que hemos presentado, es perfectamente posible que, si hay manuales de la función de cada cargo debidamente especificados, cada miembro de la organización haga su trabajo sin tener la menor idea de que está contribuyendo a que la universidad, como un todo, se ubique entre las mejores en los rankings internacionales. Es por ello que Isaacs llega incluso a decir que, en estos casos "es teóricamente posible que una organización pueda intencionalmente emprender un curso de acción que no corresponde con lo que nadie en la estructura organizacional pretendía que la organización emprendiera" (Isaacs, 2011, p. 30). A diferencia de esto, en los colectivos orientados por metas, sí es esencial que los miembros que componen el colectivo compartan el propósito o meta del colectivo mismo. Lo que los une como colectivo es justamente esta meta compartida. Se puede ver, entonces, que se trata de colectivos muy diferentes, y la crítica de Isaacs a Searle es que éste, al entender la IC como un estado mental en la cabeza de los individuos, sólo podría pensar en colectivos orientados por metas, pero no podría ver a las organizaciones como verdaderos colectivos.

Así pues, con estos cambios en la noción de IC, con las dos razones brindadas para considerar moralmente responsables a los colectivos y con la distinción entre los tipos de colectivos, Isaacs cree no solo superar los puntos críticos que encontró en Searle sino que

además cree haber encontrado una noción de intención, acción y responsabilidad colectiva en un sentido diferente en donde los colectivos pueden ser moralmente responsables porque la intención es del colectivo y no sólo de los individuos. En este sentido, la propuesta de Isaacs podría resumirse de la siguiente manera:

1. Existe IC, lo cual no implica que exista una mente colectiva ni una suma de intenciones individuales.
2. Podemos defender una noción de intención y acción puramente colectivas sin acudir a las intenciones individuales que conforman dicho colectivo.
3. Para afirmar que existe IC no debemos apelar a estados mentales que están en la cabeza de los individuos sino a estados de cosas [relaciones] que están en el mundo.
4. Los colectivos son agentes entendiendo agente como aquel que actúa sobre la base de intenciones y por ello podemos imputarles responsabilidad.
5. Las acciones de los agentes colectivos pueden ser dignas de culpa o alabanza, esto es, los colectivos pueden ser moralmente responsables por dos razones:
 - 5.1. La responsabilidad moral colectiva captura un nivel diferente de responsabilidad moral individual porque las acciones de los colectivos tienen un valor moral diferente que el de las acciones de los individuos que los componen.
 - 5.2. Sin una noción de responsabilidad moral colectiva, la responsabilidad moral individual se vería empobrecida. Esto es así porque las acciones individuales cobran importancia sólo a la luz de esas acciones colectivas dignas de culpa o alabanza.
6. Debemos diferenciar entre distintos tipos de colectivos: Algunos son organizaciones otros son colectivos orientados por metas.
7. En las organizaciones, si se cumple con la estructura organizacional, se está dando cumplimiento a la intención del colectivo.
8. En los colectivos orientados por metas, existe un objetivo común —no tan estructurado como en las organizaciones— conocido por todos los miembros que participan en él.

Habiendo visto tanto la propuesta de Searle como la de Isaacs, deseamos ahora problematizar un poco cada una de ellas, y ver, en qué manera podría responder Searle a Isaacs, así como los límites, virtudes y falencias de ambas propuestas.

4. Cerebros en cubetas, organizaciones y responsabilidad moral colectiva: Sobre los problemas para la IC.

Tal y como lo mencionamos en el apartado número dos, Isaacs considera que Searle, al comprometerse con una intencionalidad que está sólo en la cabeza de los individuos, no nos da un criterio claro de cuándo hay intenciones verdaderamente colectivas pues se puede “presuponer” la cooperación sin que existan otros individuos.

Si bien Searle jamás toca este tema, se puede inferir su postura ante esta crítica basándonos en otras cosas que ha dicho antes. Tal y como lo mencionamos, esta crítica parece ser una versión del viejo argumento del *cerebro en una cubeta*. Como es bien sabido este experimento mental sólo tiene sentido desde el punto de vista de la primera persona y se caracteriza por afirmar que un individuo podría tener las mismas experiencias subjetivas aún si su cerebro no estuviera en su cuerpo, sino en un laboratorio conectado a un ordenador que le proporciona estímulos eléctricos adecuadamente, para que éstos se conviertan en sus experiencias. En un caso así, el individuo creería que estas experiencias corresponden a, digamos, una playa, cuando en realidad sus pies no tocan la arena y, de hecho, ni siquiera tiene pies. Searle describe el experimento de la siguiente manera:

Ahora estoy sentado en mi escritorio en el campus de la universidad de California. Tengo una secuencia completa de experiencias causadas por estímulos externos, que a su vez causan procesos neurobiológicos que causan mis experiencias subjetivas cualitativas. La fantasía del “cerebro en una cubeta” me pide imaginar que estoy teniendo experiencias exactamente como esas, cualitativamente indistinguibles en todo respecto de éstas, pero de hecho no estoy sentado en Berkeley. Mi cerebro está en una cubeta de nutrientes en algún lugar en Minnesota en el siglo XXV y estoy siendo muy bien alimentado por un programa de computador bien diseñado con un conjunto de estímulos tales que hacen que mis experiencias sean indistinguibles de las experiencias

de la persona que actualmente está viviendo en Berkeley, California en el siglo XXI.
(Searle, 2015, p. 51)³

Para Searle, el problema con este experimento no radica en aceptar que seamos cerebros en cubetas, de hecho, para él, *somos* cerebros en cubetas.

El cráneo es una cubeta hecha en gran parte de calcio, pero es más o menos esférica y hospeda a un cerebro. La diferencia entre esto y la fantasía del cerebro en la cubeta se debe enteramente al hecho que mi cerebro-en-cubeta real [*actual brain vat*] está situado en mi cuerpo y las señales que éste recibe entran a las terminaciones nerviosas periféricas y pasan a través del cuerpo. Pero el punto del experimento mental es simplemente imaginar que uno podría tener estímulos totalmente indistinguibles de estos, y procesos cerebrales exactamente como estos y experiencias cualitativas exactamente como éstas, a la vez que no se está situado en este cuerpo localizado en este entorno. (Searle, 2015, p. 77)

El problema escéptico que se supone genera este experimento mental, es que no se puede tener conocimiento alguno a menos que uno demuestre primero que no es un cerebro en una cubeta. Algunos de quienes han intentado dar solución a este problema escéptico (o mejor, su disolución) han procurado mostrar que el experimento es, en última instancia, falaz e incomprensible, porque descansa en un paralógico que mezcla las referencias que conocemos como externas, con las que tendría un cerebro en una cubeta. Así, para la comprensión del argumento escéptico mismo, se requería de referencias externas lo cual es presuponer, de entrada, que no se es un cerebro en una cubeta. Searle no trata el argumento por esta línea, lejos de ello, procura defender que el argumento es comprensible, o, cuando

³ Por su parte, Putman, uno de los precursores del experimento del cerebro en una cubeta, lo presenta de la siguiente manera:

Un ser humano (el lector puede imaginar que él es quién sufre el percance) ha sido sometido a una operación por un diabólico científico. El cerebro de tal persona (su cerebro, querido lector) ha sido extraído del cuerpo y colocado en una cubeta de nutrientes que lo mantienen vivo. Las terminaciones nerviosas han sido conectadas a una computadora súper-científica que provoca a esa persona la ilusión de que todo es perfectamente normal. Parece haber gente, objetos cielo, etc.; pero en realidad todo lo que la persona (usted) está experimentando es resultado de impulsos electrónicos que desplazan desde la computadora hasta las terminaciones nerviosas. La computadora es tan ingeniosa que, si la persona intenta alzar su mano, el “*feedback*” que procede de la computadora le provocará que “vea” y “sienta” que su mano está alzándose. Por otra parte, mediante una simple modificación del programa, el diabólico científico puede provocar que la víctima “experimente” (o alucine) cualquier situación o entorno que él desee. También puede borrar la memoria de funcionamiento del cerebro, de modo que la víctima crea que siempre ha estado en ese entorno. (Putnam, 1988, p. 19)

menos, comprensible desde el punto de vista del sentido común, lo cual ya sería suficiente. Así, comienza por mostrar que el argumento ha dado pie a muchas ejemplificaciones, entre ellas, la de la famosa película *The Matrix*, después de lo cual dice: “El hecho de que millones de personas fueran capaces de entender la película es cuando menos una evidencia de que la fantasía es inteligible, de que tiene sentido aún si se trata de una fantasía de ciencia-ficción” (Searle, 2015, p. 77-78).

No obstante, aunque ésta pareciera una situación comprensible ha sido también, según Searle, un experimento que ha sido malinterpretado. Muchos ven el valor (o la importancia) del argumento escéptico porque creen que reconocer su inteligibilidad es automáticamente caer en sus garras. Para Searle esto es un error. Él cree que el valor del argumento no está en señalar un obstáculo o problema para el conocimiento;⁴ lo verdaderamente interesante del experimento es que nos permite establecer una distinción entre la *ontología objetiva* y la *ontología subjetiva*.

Antes de adentrarnos en la explicación de lo que entiende Searle por estas dos ontologías, vale la pena señalar que, como se ha visto hasta ahora, Searle no le tiene miedo al reto escéptico del cerebro en una cubeta y no ve en él un problema de fondo o grave, de donde podemos empezar a ver que la respuesta que él podría dar a la crítica de Isaacs no será intentar eludir la crítica, sino más bien “morder la bala”. Regresaremos sobre esto más adelante.

Ahora bien, para explicar qué es la ontología subjetiva y qué es la ontología objetiva en Searle, hemos de empezar por recordar que para él “objetivo” y “subjetivo” pueden predicarse en un sentido epistemológico y en uno ontológico:

Epistémicamente hablando, «objetivo» y «subjetivo» son básicamente predicados de juicios. A menudo hablamos de juicios que nos resultan «subjetivos» cuando queremos decir que su verdad o falsedad no pueden fijarse «objetivamente» porque la verdad o falsedad no es una simple cuestión de hecho, sino que depende de ciertas actitudes,

⁴ De hecho, él cree que quien ve a este argumento como teniendo un valor en epistemología, está necesariamente condenado a caer en una reducción al absurdo si desea hacerle frente. No es de nuestro interés adentrarnos en esta respuesta de Searle al reto escéptico y a quienes lo enfrentan, ya que nos desvía de nuestro propósito central. Para conocer la respuesta de Searle en este asunto, y el argumento que muestra que se está condenado a una reducción al absurdo, (cf. Searle, 2015, p. 158 ss.)

sentimientos y puntos de vista de los proferentes o de los oyentes del juicio en cuestión. Ejemplo de tal tipo de juicios podría ser: «Rembrandt es mejor artista que Rubens». En este sentido de «subjetivo», contrastamos esos juicios subjetivos con juicios objetivos tales como: «Rembrandt vivió en Amsterdam en el transcurso del año 1632». En el caso de juicios objetivos de este tipo, los hechos en el mundo que los convierten en verdaderos o falsos son independientes de las actitudes o de los sentimientos que cualquiera puede albergar respecto de ellos. En este sentido epistémico, no sólo podemos hablar de *juicios objetivos*, sino de *hechos objetivos*. En correspondencia con juicios objetivamente verdaderos hay hechos objetivos. [...] Además del sentido *epistémico* de la distinción objetivo-subjetivo, hay también un sentido *ontológico* relacionado. En el sentido ontológico «objetivo» y «subjetivo» son predicados de entidades y tipos de entidades, e imputan modos de existencia. En sentido ontológico, los dolores son entidades subjetivas, porque su modo de existencia depende de que sean sentidos por los sujetos. Pero las montañas, por ejemplo, a diferencia de los dolores, son ontológicamente objetivas porque su modo de existencia es independiente de cualesquiera perceptores o de cualquier estado mental. (Searle, 1997, p. 27).

De acuerdo con esto, mis experiencias internas, los tonos de color que veo, o los sabores de las frutas que experimento, tienen una ontología subjetiva, por cuanto existen sólo en mi mente y sólo en tanto que son sentidos por mí. En oposición, el monte Everest no tiene una ontología subjetiva sino objetiva, pues su existencia no depende de mí, de mi mente ni de que lo experimente o no.

Ahora bien, sobre estas dos ontologías podemos hacer juicios tanto subjetivos como objetivos. Así, “el monte Everest es más bello que el monte Whitney” es un enunciado sobre entidades ontológicamente objetivas, pero el enunciado mismo es epistémicamente subjetivo, pues que algo sea “más bello” que otra cosa no es un absoluto sino que varían y depende de las creencias, disposiciones y demás experiencias internas de quien lo enuncia. En contraposición, el enunciado “María se quejaba de su dolor de cabeza” es un enunciado acerca de una entidad ontológicamente subjetiva (el dolor de María sólo puede existir en su mente y si ella lo experimenta) pero es un enunciado epistémicamente objetivo, pues lo que lo convierte en verdadero o falso es una situación en el mundo verificable por terceros y

que no depende de mis creencias o demás experiencias. Así, tenemos una ontología subjetiva y una objetiva acerca de las cuales podemos hacer juicios tanto subjetivos (epistémicamente) como objetivos.

Lo que es interesante -como habíamos dicho- para Searle acerca del argumento del cerebro en una cubeta, es que permite recalcar la diferencia entre estas dos ontologías: “la fantasía del cerebro en la cubeta es un recordatorio útil para la diferencia ontológica entre la ontología subjetiva producida en nuestro sistema nervioso y la ontología objetiva a la que tenemos acceso a través de medios perceptuales y otros” (Searle, 2015, p. 78).

Además de esta diferencia, hemos de tener en cuenta que para Searle los estados mentales (creencias, deseos, etc.) son intencionales, esto es, son sobre algo o acerca de algo, es decir, se refieren a algo externo a ellos mismos. Esta intencionalidad tiene condiciones de satisfacción:

La creencia será verdadera, el deseo se cumplirá, la intención se llevará a cabo o no, según corresponda. En tales casos podemos decir que la creencia, el deseo o la intención han sido satisfechos. En ese aspecto, la verdad de la creencia, el cumplimiento del deseo y la ejecución de la intención se corresponden. Propongo describir este fenómeno diciendo que todo estado intencional con una dirección de ajuste no nula tiene *condiciones de satisfacción*. Podemos concebir los estados mentales como representaciones de sus condiciones de satisfacción. (Searle, 2006, p. 215-216)

Al final de su tratamiento del argumento del cerebro en una cubeta, Searle dice que el caso muestra una situación en la que los dos escenarios presentan contenidos fenomenológicos indistinguibles. El cerebro real percibirá, por ejemplo, una pintura roja, y lo mismo hará el cerebro-en-una-cubeta. Los dos estados serán igualmente intencionales, pues se referirán a algo que no son ellos mismos (en este caso, la pintura roja) pero la diferencia estribaría entonces no en su ontología (los dos son estados ontológicamente subjetivos) y no en su intencionalidad (los dos son igualmente intencionales) sino en su satisfacción. El cerebro real tendrá un estado ontológicamente subjetivo e intencional que será adecuadamente satisfecho (pues se referirá a una pintura que efectivamente existe en el mundo), mientras que el cerebro-en-una-cubeta tendrá un estado ontológicamente subjetivo e intencional que

no será satisfecho, pues no habrá allá afuera nada que corresponda a su referencia: “La diferencia entre el caso bueno y el caso malo, entre el caso en el que estoy realmente en Berkeley y aquél en el que soy un cerebro en una cubeta, es que pese a que el contenido intencional es el mismo, en un caso es satisfecho y en el otro no” (Searle, 2015, p. 160).

Otra de las razones brindadas por Searle para considerar que el argumento del cerebro en una cubeta no representa un problema, aparte de porque somos de hecho cerebros en cubetas, es porque este argumento al ser usado como una defensa de la existencia del mundo externo cae en una inevitable petición de principio, como caen, para Searle, todos los argumentos que intentar defender dicha existencia.

Como es bien sabido el argumento del cerebro en la cubeta es defendido en la mayoría de los casos por los denominados externalistas —Putnam, Davidson y hasta la misma Isaacs— para quienes aquello que causa el contenido de nuestras creencias es, justamente, lo externo, el mundo o los estados de cosas. Así, por ejemplo, podemos ser cerebros dentro de cubetas e igual seguir teniendo creencias y experiencias subjetivas pues, para el externalista, esas son creadas por el mundo externo, no por lo interno o por el contenido que tenga cada uno dentro de sus cabezas. Pero, para Searle, decir que una creencia está completamente fijada por aquello que la causa es incurrir en una petición de principio. “No creo que pueda argumentarse a favor del RE [realismo externo] sin cometer una petición de principio.” (Searle, 1997, p. 191) Decir por ejemplo que mi creencia en que estoy frente a un escritorio redactando un importante documento es verdadera o falsa es presuponer ya que existe un mundo afuera que, como lo mencionamos antes, permite que mi creencia sea satisfecha y es allí precisamente donde estaría la circularidad. En palabra de Searle:

Uno puede mostrar que esta u otra afirmación corresponde o dejar de corresponder con las cosas que hay en el «mundo externo», pero uno no puede mostrar del mismo modo que la afirmación de que hay un mundo externo se corresponde con la manera en que las cosas son en el mundo externo, porque cualquier cuestión que afecte a la correspondencia o falta de correspondencia con el mundo externo presupone ya la existencia de un mundo externo al que la afirmación corresponde o deja de corresponder (Searle, 1997, p. 186)

De manera que, si somos cerebros en cubetas y hay un computador que causa el contenido de nuestras creencias, ese mismo computador debería causar en nosotros la creencia que nuestro cerebro está dentro de una cubeta. Pero, esas creencias no pueden ser causadas si a su vez no suponemos que existe algo afuera, como un computador que causa nuestras creencias. En otras palabras, en el argumento del cerebro en la cubeta, suponemos que el contenido de nuestras creencias está dado por el mundo exterior, pero para aceptar que eso es así estamos presuponiendo ya la existencia del mundo exterior; suponemos que hay algo externo para demostrar que nuestras creencias son causadas por eso que es externo.

Ahora bien, si el argumento del cerebro en la cubeta cae, para Searle, en una petición de principio, ¿cuál es la propuesta de este autor?, ¿cómo evitamos caer en ella? La respuesta de Searle a estos interrogantes sería que el realismo externo es una condición de posibilidad para que nuestro contenido intencional, que expresamos por medio de actos de habla, pueda ser satisfecho. Cuestiones como el realismo para Searle más que tesis empíricas o epistemológicas son una condición de posibilidad:

La tesis del realismo externo dice que las cosas tienen una manera de ser independiente de todas las representaciones del modo en que son las cosas. La tesis de que hay una realidad independiente de nuestras representaciones no establece cómo son las cosas de hecho; lo que establece es un *espacio de posibilidades* (Searle, 1997, p. 189).

Al ser una posibilidad, el realismo externo se convierte en un presupuesto formal que carece de contenido alguno. Por ello, el único modo que encuentra Searle para hacer una defensa de dicho realismo sería por medio de un argumento trascendental en el que “partimos del supuesto de que rige una determinada condición y luego tratamos de demostrar los presupuestos de esa condición” (Searle, 1997, p. 190)

Si esta es la única manera que encuentra Searle para hacer una defensa del realismo externo podríamos decir entonces que, en el argumento del cerebro en una cubeta, tenemos una condición para que tengamos experiencias subjetivas y es que esas experiencias sean causadas por el mundo externo; y si son causadas por aquello exterior entonces los otros también pueden llegar a comprender nuestras preferencias. Si, por ejemplo, alguien dice «estoy sentado frente a mi escritorio redactando un importante documento» tal vez podamos comprenderlo porque las experiencias de los otros también son causadas por los

hechos del mundo y no por su contenido mental. Que todos podamos comprender lo que proferimos por medio de nuestros actos de habla es a lo que Searle llamó *comprensión normal* (Cf. Searle, 1997, p. 191), que no es otra cosa que cuando alguien o nosotros mismos proferimos algo, ese algo requiere una comprensión normal o de sentido común en la que damos por sentadas muchas otras cosas. Si alguien dice «corta el pastel» lo que normalmente haríamos sería córtalo con un cuchillo de cocina no con una máquina para cortar el césped o si Moore (en su defensa del mundo externo) afirma que tiene dos manos, suponemos que éstas están en su cuerpo, que son proporcionales al mismo, que están unidas a sus brazos y no a sus orejas o a sus piernas o que se las puede quitar cuando no las va a usar, etc. “Con alteraciones descabelladas de este tipo en el trasfondo, entenderíamos las afirmaciones de un modo muy distinto del modo en que normalmente las entendemos” (Searle, 1997, p. 193).

Visto de este modo, el realismo externo funcionaría como una parte del trasfondo, es decir, algo que suponemos o damos por sentado, como una condición de posibilidad para que nuestros contenidos sean satisfechos.

A menos que demos por sentado el RE, no podemos entender las expresiones del modo en que normalmente lo hacemos. Además, tenemos que dar por sentado el RE para comprometernos en los tipos de discurso y de pensamiento con los que nos hemos ido comprometiendo. El presupuesto del RE es, pues, *necesario* para un grueso tronco de pensamiento y lenguaje” (Searle, 1997, p. 189).

De manera que si afirmamos que creemos que estamos frente a nuestro computador escribiendo un importante documento, allí hay una serie de presupuestos entre ellos que tengo todas las capacidades para hacer esto, que hay un mundo exterior en el que hay un escritorio y un importante documento que son a su vez los que permiten que mi creencia sea satisfecha porque así sucede objetivamente en el mundo. Nuestras afirmaciones, al hacer parte de un lenguaje que es público,

se suponen entendidas del *mismo* modo por cualquier hablante u oyente. La comprensión normal requiere identidad de comprensión por parte del hablante y el oyente, y la identidad de comprensión requiere en esos casos que las expresiones proferidas con referencia a algo traten de hacer referencia a una realidad *públicamente* accesible, a una realidad que es ontológicamente objetiva.” (Searle, 1997, p. 193).

Al decir que presuponemos la ontología objetiva (que recordemos es para lo que sí le sirvió a Searle el argumento del cerebro en la cubeta, para diferenciar esta ontología de la subjetiva), Searle acepta que las afirmaciones que hacemos sobre esa ontología no dependen de nuestra ontología subjetiva. El hecho de que aceptemos algunas de nuestras afirmaciones sobre la ontología objetiva descansa en el hecho de que presuponemos una realidad que es públicamente accesible. Podemos resumir esto de la siguiente manera:

Un lenguaje público presupone un mundo público en el sentido de que (no todas pero) muchas de las expresiones de un lenguaje público pretenden hacer referencias a fenómenos que son ontológicamente objetivos, e imputan tales y tales rasgos a esos fenómenos. Ahora, para que podamos entender esas expresiones como expresiones en posesión de condiciones de verdad –la existencia de aquellos fenómenos y la posesión de esos rasgos-, tenemos que dar por sentado que el mundo tiene una manera de ser que es independiente de nuestras representaciones (Searle, 1997, p. 193)

Así las cosas, a partir de esta última razón que encuentra Searle para decir que el argumento del cerebro en la cubeta no representa una objeción podemos decir dos cosas: 1) este es un argumento que -como la mayoría a los que recurren los defensores del realismo externo- caería en una petición de principio pues presupone aquello que quiere mostrar, a saber, el mundo externo y 2) el único modo que tendríamos para defender un realismo externo es suponiendo que dicho realismo descansa en un argumento trascendental, es decir, presuponemos el realismo como la condición de posibilidad y satisfacción de nuestros contenidos intencionales.

Ahora bien, recordemos que todo esto lo mencionamos porque Isaacs critica a Searle diciendo que su teoría de la IC y de la Acción Colectiva es susceptible del mismo problema que presenta el de los cerebros en una cubeta para la epistemología. ¿En qué manera responde la posición de Searle frente al problema de los cerebros en una cubeta a esta crítica de Isaacs? ¿Qué diría Isaacs ahora frente a esta posición de Searle respecto del cerebro en una cubeta? Tal vez ella diría que, aunque dicho argumento sea un buen recurso para diferenciar entre la ontología subjetiva y la objetiva, o aunque pueda leerse como una especie de argumento trascendental, ninguna de estas posibilidades responde satisfactoriamente a su crítica. El punto de Isaacs es simplemente que, si aquello que hace que una intención sea colectiva es su contenido, y ésta está únicamente en la cabeza de los

individuos, y lo que hace que una acción sea colectiva es haber sido producida siguiendo una intención con contenido colectivo, es perfectamente posible que tengamos que llamar “colectivas” a acciones hechas por un solo individuo que cree -falsamente- que está cooperando con otros que no están allí o que ni siquiera existen. Así aceptemos que hay dos ontologías o que tenemos que presuponer el realismo, de todas maneras, el contenido de las intenciones colectivas está en las cabezas de los individuos y aunque en su ontología subjetiva tenga la intención de cooperar con otros en la ontología objetiva puede que realmente no existan esos otros y eso aún sería considerado como una *we-intend* en el sentido searleano. De ahí que, para Isaacs, el único modo que tenemos para diferenciar una intención individual de una colectiva es apelar a un criterio externo, no a uno interno en la mente del sujeto que actúa.

En el caso de las acciones colectivas, podemos suponer que hay otros criterios a los que se puede apelar para decir que el individuo que alucina (por ejemplo) y que cree estar cooperando con otra persona para sostenerse de pie en su ebriedad (pero en realidad sólo está asiéndose de un poste de luz que él cree falsamente que es otro borracho), no está realizando una acción verdaderamente colectiva. Pero esos otros criterios han de ser externos a la mente del borracho (un tercero le muestra que eso a lo que se aferra es un poste de luz, por ejemplo). Lo que nos saca de este tipo de errores tiene que ser, para Isaacs, no algo interno a la mente del sujeto que actúa, sino externo a él. Y si es así, entonces lo que hace que las acciones sean verdaderamente colectivas no es algo únicamente interno; el criterio de Searle, a pesar de sus posibles consideraciones respecto al argumento del cerebro en la cubeta, es insuficiente. Limitarse a decir que el problema sólo es útil en presentar la distinción entre la ontología subjetiva o que es un argumento trascendental no serviría de respuesta al reto planteado por Isaacs. Vemos entonces que Searle no puede salir airoso de esta crítica de Isaacs. Más adelante (en la siguiente sección) diremos algo acerca de lo que significa el no poder hacer frente a esta crítica. Por lo pronto examinemos cómo puede Searle hacer frente a las demás críticas planteadas por Isaacs.

Recodemos que para Isaacs, en los colectivos más estructurados como las instituciones, no resulta del todo claro cómo se aplica el criterio de cooperación searleano. Para Isaacs hay, como ya vimos, dos tipos de colectivos. Unos son los colectivos orientados por metas, en

donde todos los miembros del colectivo tienen clara una meta común y desean alcanzarla y cooperar para ello. Pero hay también colectivos mucho más estructurados -las instituciones- en donde es perfectamente posible que los miembros integrantes de este colectivo desconozcan el propósito de la institución misma, incluso sus reglas y, sin embargo, -para Isaacs- seguiría siendo verdad que la institución actúa como un ente colectivo, es decir, hay allí una acción colectiva. La explicación de Searle de la intencionalidad y la acción colectiva podría dar cuenta del primer tipo de colectivos, pero no del segundo. ¿Cómo explicar que en las instituciones hay acción colectiva si sus miembros desconocen el propósito común, incluso a veces las reglas y, por ende, es cuando menos difícil -si no imposible- decir que cooperan para alcanzar una meta común?

Aunque Searle, una vez más, no dice nada específicamente frente a este tema, podríamos decir que al indagar en sus obras él sí considera de alguna manera las instituciones. Las ubica dentro de los que denomina hechos sociales.

Por estipulación, de aquí en adelante usaré la expresión «hecho social» para referirme a cualquier hecho que entraña intencionalidad colectiva. Así, por ejemplo, el hecho de que dos personas salgan juntas de paseo es un hecho social. Una subclase especial de hechos sociales son los hechos institucionales, hechos que tienen que ver con instituciones humanas. Así, por ejemplo, el hecho de que este pedazo de papel sea un billete de veinte dólares es un hecho institucional. (Searle, 1997, p. 44)⁵

Si los hechos sociales cuentan con IC entonces los hechos institucionales, por ser una subclase de los hechos sociales, cuentan con IC y además sólo pueden existir dentro de un sistema de reglas constitutivas.⁶ No obstante, aunque esta sea la estructura de los hechos

⁵ Para Searle es importante que distingamos entre aquellos rasgos del mundo que son puros o brutos y aquellos que son hechos culturales o sociales. “Necesitamos distinguir entre *hechos brutos*, tales como el hecho de que el sol esté a 150 millones de kilómetros de la tierra, y *hechos institucionales*, como el hecho de que Clinton sea el presidente. Los hechos brutos existen con independencia de cualquier institución humana; los hechos institucionales sólo pueden existir dentro de las instituciones humanas.” (Searle, 1997, p. 45)

⁶ Para Searle, una institución debe contar con un conjunto de reglas. Algunas de ellas son regulativas, otras son constitutivas. “Algunas reglas regulan actividades previamente existentes. Así, la regla «conduzca por la mano derecha de la calzada» regula la conducción: pero la conducción puede existir antes de la existencia de la regla. Sin embargo, algunas reglas no sólo regulan, sino que crean la posibilidad misma de ciertas actividades. Las reglas del ajedrez, pongamos por caso, no regulan una actividad previamente existente. No es verdad que antes hubiera montones de gente desplazando pedacitos de madera sobre tableros y que, para prevenir colisiones continuas y embotellamientos de tráfico, tuviéramos que regular esa actividad. Ocurre más bien que las reglas del ajedrez crean la posibilidad misma de jugar al ajedrez. Las reglas son *constitutivas* del

institucionales el punto relevante es que cuando hacemos parte de una determinada institución, no somos necesariamente conscientes de esas reglas, lo cual no parece representar un problema para Searle. “La gente que participa en las instituciones no es normalmente consciente de esas reglas; a menudo tienen incluso creencias falsas sobre la naturaleza de la institución, y hasta a las mismas personas que crearon la institución puede pasárseles por alto y desapercibida su estructura” (Searle, 1997, p. 139). ¿Cómo puede ser esto posible?

Pareciera que Searle está enfrentado a un dilema. O bien ha de admitir que hay una suerte de conciencia de las reglas y el propósito de la institución, de manera que todos sus miembros están al tanto de ellos y cooperan conscientemente hacia este fin; o bien se vería obligado a admitir que hay una suerte de *conocimiento inconsciente*, así como una *intencionalidad inconsciente*, y que los individuos que componen la institución conocen el propósito y las reglas y cooperan, todo ello *inconscientemente*. Pero antes de entrar siquiera en la discusión acerca de cómo funcionaría esta versión inconsciente de la intencionalidad, Searle establece su profundo rechazo a esta opción:

La literatura científico-cognitiva y la lingüística da una respuesta comúnmente aceptada a esta cuestión. En el curso de este capítulo rechazaré esa respuesta. La respuesta es: evidentemente, observamos esas reglas, pero lo hacemos *inconscientemente*. (Searle, 1997, p. 139)

¿No queda entonces sino la opción de seguir conscientemente las reglas? Ciertamente esto entraría en contravía con el hecho, confirmado por la experiencia, según el cual en ciertas instituciones la gente que las compone no es consciente de los propósitos de la institución, de sus metas ni de muchas de sus reglas. Esta, sin embargo, no es la única opción que queda. Está, también, la posibilidad de que el seguimiento de reglas no sea un seguimiento consciente ni inconsciente sino un mero hecho causal bruto. Algo así, como “actuamos por instinto natural” o algo similar. Esta, sin embargo, no es tampoco una alternativa viable para Searle. No se trata de una opción que nos dé como resultado el comportamiento racional de un individuo, más bien, nos deja como resultado a un paciente y no a un agente;

ajedrez en el sentido de que lo que sea jugar al ajedrez queda en parte constituido por la actuación según esas reglas.” (Searle, 1997, p. 45)

se logra el seguimiento de la regla, es verdad, pero a costo de la racionalidad del individuo. Searle explica esta situación como si se tratara nuevamente de un dilema:

He aquí nuestra paradoja: pretendemos una explicación causal que explique el intrínquilis, la complejidad y la sensibilidad de nuestra conducta, así como una explicación de su espontaneidad, de su creatividad y de su originalidad. Pero sólo tenemos los dos paradigmas de la explicación causal, y ninguno de los dos parece adecuado para explicar las relaciones de los individuos humanos con las estructuras sociales. Uno es el paradigma de la decisión racional de acuerdo con reglas, principios y cosas parecidas, y el otro es el de la causación física bruta, y por lo mismo, no intencionalista y no racionalista. Sea conexionista o conductista, este último tipo de causación no posee una estructura racional. (Searle, 1997, p. 152-153)

Así, o bien se asume un modelo de decisión racional que no concuerda con la experiencia de que los sujetos no son conscientes de las reglas ni de los propósitos de la institución; o bien se asume un modelo causalista bruto que explica su seguimiento de las reglas, pero a costo de la racionalidad de los individuos. ¿Está Searle enfrentado a un insalvable dilema? Searle mismo considera que no, que hay una tercera alternativa. Recordemos que en el primer apartado de este escrito mencionamos que los estados intencionales —individuales o colectivos— son posibles gracias a ciertas capacidades del *trasfondo* y que son precisamente éstas las que nos permiten *presuponer* que los otros miembros del colectivo son agentes conscientes que cuentan con las capacidades necesarias para cooperar en el colectivo. Es justamente esta noción de *trasfondo* la que Searle cree que le permite escapar al dilema, y explicar cómo es que los individuos en los hechos institucionales pueden actuar sin ser conscientes de las reglas, sin por ello sacrificar su racionalidad.

Para Searle el *trasfondo* es de suma importancia, no sólo en el tipo de acciones que nos ocupa en este momento, sino en general en un vasto rango de situaciones humanas. Por ejemplo, el lenguaje:

Piense, por ejemplo, en la ocurrencia del verbo «cortar» en frases como «Sally cortó el pastel» o «Bill cortó el césped» o «el sastre cortó la tela» [...] en cada caso el mismo verbo determinará distintas condiciones de verdad (o, más en general, de satisfacción) [...] Si alguien me dice que corte el pastel, y me apresto a ello con una máquina

cortacésped, o si alguien me dice que corte el césped y voy allí armado de un cuchillo de cocina, hay un sentido muy cotidiano en el que puede decirse que no he entendido lo que se me pedía. Sin embargo, no hay nada en el significado literal de las frases que impida esas interpretaciones erróneas. Entendemos el verbo en cada caso de un modo diferente porque en cada caso nuestra interpretación depende de las capacidades del trasfondo. (Searle, 1997, p. 142)

Para Searle es el trasfondo el que nos permite “navegar” el mundo. Comprender el lenguaje mismo, por ejemplo, es algo que podemos hacer sólo gracias a que hay un trasfondo de capacidades que nos permite hacerlo. Para este autor el lenguaje adolece de una suerte de indeterminación: “Lo que yo pretendo afirmar es que, atendiendo al significado literal de la frase, hay una subdeterminación *radical* de lo dicho.” (Searle, 1997, p. 142) El lenguaje no especifica cómo debe ser entendido, y si nos atenemos al sentido literal de las frases, hay cientos, si no miles de maneras en las que podemos entenderlas:

En el significado literal de la frase «ella le dio a él la llave y él abrió la puerta» no hay nada que impida la siguiente interpretación: él abrió la puerta con la llave de ella, quebrando y abatiendo la puerta a golpes con la llave; la llave pesaba cuarenta kilos y tenía forma de hacha. O: él se tragó la llave y la puerta e insertó la llave en la cerradura mediante una contracción peristáltica de sus tripas. (Searle, 1997, p. 143)

Si las interpretaciones alternativas nos parecen absurdas ello no es en virtud del significado literal de la frase, pues todas ellas son acordes al significado literal. Si entendemos lo que la frase nos ha dicho es porque, gracias al trasfondo, poseemos una serie de habilidades que nos permiten tener ciertas expectativas acerca de cómo se comportan las personas en estas situaciones. Así, no esperamos en una situación como ésta que alguien se trague la puerta, ni que dañe la propiedad privada de otra persona:

Mi tesis es que la única cosa que impide esas interpretaciones no es el contenido semántico, sino el simple hecho de que ustedes tienen cierto tipo de conocimiento sobre el modo de funcionamiento del mundo, de que ustedes tienen un cierto conjunto de capacidades para ajustar con el mundo, y esas capacidades no están ni pueden estar incluidas en el significado literal de la frase. (Searle, 1997, p. 143)

Para Searle este trasfondo no es él mismo intencional, pues es el que permite la intencionalidad misma (lo vimos en el caso de la intencionalidad colectiva, en donde para tener la noción de cooperación hay que presuponer ya una serie de actitudes en nosotros mismos y en los demás, que haría posible la cooperación). Surge, sin embargo, una pregunta inevitable: ¿No se trata acaso de una manera muy rebuscada de decir que *interiorizamos las reglas* una vez las hemos utilizado lo suficiente, de manera que ya no tenemos que pensar en ellas? Si este fuera el caso, Searle estaría ofreciendo una estructura muy compleja para explicar algo que no es otra cosa que una acción por hábito, o algo similar.

Pero Searle es enfático en decir que esto es algo muy diferente a una mera interiorización de las reglas, que es algo más básico y que, de hecho, hace posible el seguimiento mismo de las reglas.

Supongamos que un jugador de béisbol aprende a jugar al béisbol. Al comienzo lo que aprende es un conjunto de reglas, principios y estrategias. Conforme gana en pericia, su conducta se hace mucho más fluida, mucho más melódica, mucho más sensible a lo que la situación demanda. En este caso, me parece a mí, no se puede decir que aplique las reglas con más y más pericia; lo que ocurre es, más bien, que ha adquirido un conjunto de disposiciones o habilidades que le permiten respuestas adecuadas. [...] Uno desarrolla habilidades y capacidades que son, por así decirlo, funcionalmente equivalentes al sistema de reglas sin necesidad de albergar ningún tipo de representaciones o internalizaciones de esas reglas. (Searle, 1997, p. 153)

El punto de Searle es que es posible que un individuo adquiera una serie de capacidades que le permiten navegar un mundo de instituciones con reglas, sin tener que conocer ni interiorizar las reglas. Pensemos, por ejemplo, cómo adquirimos las habilidades lingüísticas para expresarnos. De alguna manera, mediante el uso, vamos adquiriendo unas habilidades que nos permiten comunicarnos, más aún, estas habilidades nos permiten incluso identificar formas erradas de comunicación y corregirlas; sin embargo, todo esto lo podemos hacer sin conocimiento alguno de las reglas gramaticales. En casos así, cuando alguien se expresa incorrectamente, decimos “no me suena la manera en que lo has dicho” pero no podemos citar una regla que nos permita decir a esta persona “es que cuando se utilizan los adverbios

hay que...”. Searle piensa que esto que aplica para el lenguaje es extensible a muchos otros ámbitos. En un experimento mental (*cf.* Searle, 1997, p. 155-156) nos pide imaginar una tribu en donde los niños han crecido jugando al béisbol, pero en donde este juego se ha ido aprendiendo sin expresión explícita de ninguna regla. Así, los niños son premiados cuando hacen las cosas bien y reprendidos cuando hacen algo mal. Si un niño, después del tercer *strike* dice “deseo volver a intentarlo” se le dice “No, ya no puedes, ahora debes sentarte y dar la oportunidad a otro”. Un antropólogo que llegue a dicha tribu puede observar su comportamiento y deducir una serie de reglas de ese comportamiento. Las reglas pueden ser incluso muy precisas, pero de ahí no se sigue que los integrantes de la tribu hayan estado siguiendo reglas consciente o inconscientemente todo el tiempo:

En otras palabras, la persona no necesita conocer las reglas de la institución y seguirlas para poder conformarse a ellas; ocurre más bien que está dispuesta a comportarse de cierto modo, pero ha adquirido esas disposiciones y capacidades inconscientes de una manera que resulta sensible a la estructura de reglas de la institución. (Searle, 1997, p. 155)

Searle resume su posición de la siguiente manera:

Podemos reconocer las estructuras extremadamente complejas, gobernadas por reglas de las instituciones humanas, y podemos reconocer también que esas estructuras gobernadas por reglas desempeñan un papel causal en la estructura de nuestra conducta. Pero lo que yo sostengo es que en muchos casos es sencillamente incorrecto suponer (suposición que además no está soportada por la evidencia que se ha presentado en el curso de la presente discusión) que nuestra conducta concuerda con la estructura de las reglas porque estemos observando inconscientemente esas reglas. *Lo que ocurre es más bien que evolucionamos un conjunto de disposiciones que son sensibles a la estructura de reglas.* (Searle, 1997, p. 156-157, cursiva añadida)

Hemos resaltado la parte final, y nos hemos distanciado de la traducción oficial del libro de Searle, que traduce esta frase como “lo que ocurre es más bien que *desarrollamos* un conjunto de...” porque Searle utiliza en su versión original el término “evolucionar” (*we evolve* a set of dispositions), en vez de “desarrollar” (*develop*). Creemos que el uso del verbo *evolucionar* no es fortuito, y la razón de ello estriba en que Searle utiliza una analogía con la biología evolutiva para explicar justamente su posición acerca del

trasfondo. Para él la biología evolutiva hizo un giro esencial a la biología pre-darwiniana cambiando el foco de atención e invirtiendo el orden causal que hasta entonces se venía defendiendo. Así, en la biología pre-darwiniana se solía decir “el pez tiene la forma que tiene para sobrevivir en el agua”. Pero con la aparición de la biología evolutiva surgen dos cambios importantes: el primero ocurre en el nivel causal ya que explicamos la forma del pez por su código genético; el segundo ocurre en el nivel funcional pues decimos que los peces que tienen esa forma son más propensos a sobrevivir.

Puede parecer que no ha habido ningún cambio, pero en realidad el cambio, si bien en la superficie es casi imperceptible, es en realidad enorme:

Hemos, pues, invertido la estructura de la explicación. La estructura tradicional era: el pez tiene esa forma para sobrevivir; ahora la hemos invertido: el pez va a tener esta forma de todos modos, pero el pez con esta forma tiene más probabilidades de sobrevivir que uno que no la tuviera. Nótese lo que hemos hecho con la inversión. La supervivencia aún funciona como parte de la explicación, pero ahora se introduce en esta última de manera diacrónica. Abarca un periodo de muchas generaciones, y su papel causal ha sido invertido. Puesto que la teleología ha sido ahora eliminada, sobrevivir no es ya un objetivo perseguido, sino simplemente un efecto que acontece; y cuando acontece permite la reproducción de mecanismos que producen supervivencia. (Searle, 1997, p. 155)

Nótese entonces que, para Searle, no se trata de que la biología evolutiva siga manteniendo la vieja explicación teleológica pero en un nivel subrepticio o escondido. No, la supervivencia sigue siendo importante, pero no es ella ya la causa de la forma del pez, más bien, es la consecuencia de otra causa (una genética), y esta supervivencia propicia que otros peces se reproduzcan con la misma forma y, a su vez, sobrevivan. Lo que hay es un nuevo nivel de explicación que encaja con la supervivencia, pero él mismo no se guía por ella.

Searle cree que esto mismo es lo que pasa en el caso del seguimiento de reglas en los humanos cuando se trata de algunas instituciones:

Una inversión similar tendría que aplicarse a las capacidades humanas de trasfondo para lidiar con fenómenos sociales. En vez de decir que la persona se comporta del

modo en que lo hace porque observa las reglas de la institución, deberíamos limitarnos a decir: primero (el nivel causal), la persona se comporta del modo en que lo hace porque tiene una estructura que la dispone a actuar de ese modo; y segundo (el nivel funcional), ha llegado a estar dispuesta a comportarse de ese modo porque es el modo que se conforma a las reglas de la institución. [...]

En otras palabras, la persona no necesita conocer las reglas de la institución y secundarlas para poder conformarse a ellas; ocurre más bien que está dispuesta a comportarse de cierto modo, pero ha adquirido esas disposiciones y capacidades inconscientes de una manera que resulta sensible a la estructura de reglas de la institución. (Searle, 1997, p. 155)

Es a esto, entonces, a lo que Searle se refiere cuando dice que “*evolucionamos un conjunto de disposiciones que son sensibles a la estructura de reglas*”. No se trata de que sigamos las reglas consciente o inconscientemente, más bien, se trata de que el entorno ha actuado en nosotros de tal manera que evolucionamos una serie de disposiciones que son las que permiten que nuestro comportamiento se adecúe o sea concordante y armónico con las reglas, lo cual no quiere decir que conozcamos estas reglas de manera consciente o inconsciente. Así como hablábamos hace un segundo de un nuevo nivel en la explicación biológica, hay justamente un nuevo nivel en la explicación del comportamiento humano ante ciertos hechos institucionales:

El mecanismo explica la conducta, y el mecanismo es explicado por el sistema de reglas, pero el mecanismo no es necesariamente un sistema de reglas. En pocas palabras: estoy proponiendo la adición de otro nivel, un nivel diacrónico, para la explicación de ciertas clases de conducta social. (Searle, 1997, p. 157)

Searle cierra su discusión del trasfondo con la siguiente afirmación:

El caso es que no deberíamos decir que el hombre que se halla en sociedad como en su propia casa, el hombre que está *chez lui* en las instituciones sociales de la sociedad, está como en su propia casa porque ha llegado a dominar las reglas de la sociedad. Habría que decir, más bien, que este hombre ha desarrollado un conjunto de capacidades y potencialidades que le hacen domésticamente confortable la vida en sociedad; y que ha desarrollado esas capacidades porque esas son las reglas de su sociedad. El hombre que se halla en su sociedad como en casa, se halla en ella tan

confortablemente como el pez en el mar, o el globo ocular en su cuenca, y en ninguno de estos tres casos estamos forzados a dar cuenta de la conducta exclusivamente en términos de reglas. (Searle, 1997, p. 158)

Así, pues, en los hechos institucionales los seres humanos actúan con intencionalidad, pero ello no quiere decir que (i) actúen siguiendo conscientemente las reglas que gobiernan esa institución, ni (ii) que lo hagan siguiendo inconscientemente dichas reglas, así como tampoco (iii) que su conducta se deba a un hecho causal bruto que sacrifica su racionalidad. Hay una cuarta alternativa que es la del trasfondo. Se actúa así porque la existencia misma de las reglas hace que el individuo evolucione una serie de capacidades que le permite guiar su conducta de manera que ésta sea conforme o armónica con las reglas, sin que ello signifique una interiorización, ni consciente ni inconsciente de las reglas mismas.

Recordemos que hemos tenido que hacer este circunloquio por la teoría del trasfondo de Searle porque deseamos saber si puede enfrentar o no la crítica que le hace Isaacs, según la cual su teoría de la intención y acción colectiva no puede dar cuenta de ciertas acciones colectivas, como las de las instituciones, en donde no parece que haya una intención consciente de los individuos que componen la institución de cooperar con sus fines o propósitos, incluso que ellos ni siquiera conozcan dichos objetivos o propósitos. ¿En qué medida puede dar esta teoría del trasfondo respuesta a esta crítica?

Podemos decir que, gracias a la teoría del trasfondo, si algo tienen en común Isaacs y Searle es la convicción de que los sujetos que componen una institución no necesariamente han de saber sus propósitos ni sus reglas para funcionar adecuadamente en ella. Sin embargo, tal vez esto sea lo único que ambas propuestas puedan tener en común. Si indagamos sólo un poco más profundamente acerca de *por qué* ambos creen que esto es posible, veremos que las respuestas son en cada caso muy diferentes. En el caso de Isaacs sería porque el individuo que actúa en la institución sólo tiene intenciones individuales, esto es, desea cumplir sus funciones sin preocuparse por cómo esto afecta o contribuye a algo mayor, a fin de cuentas, es muy probable que no necesite esta perspectiva más amplia para hacer bien su trabajo. En el caso de Searle, un individuo puede haber evolucionado una serie de conductas que le permiten actuar de acuerdo con las reglas pese a no conocerlas explícitamente (ni seguirlas inconscientemente). Podemos poner como ejemplo de esto el

caso de alguien que llega a una junta directiva de una empresa por nepotismo (no por haber merecido por su arduo trabajo y conocimientos de la empresa el cargo, sino por ser el sobrino desempleado del dueño). Y supongamos que esta persona está presente en una serie de reuniones en donde la junta directiva toma decisiones frente a situaciones en las que se enfrenta una y otra vez algún beneficio menor para los empleados de la empresa, pero que le puede costar un margen de ganancia, también menor, que de todas maneras afecta sus metas de rentabilidad. En todas las situaciones la junta falla en contra del beneficio de los empleados y en favor de mantener el margen de rentabilidad. Este sujeto no necesita deducir una regla, simplemente evoluciona unas capacidades que le permiten actuar como lo hace el resto de la junta directiva en esta situación. Así, si después se le pregunta qué debería decidir la junta, muy seguramente dirá que debe optar por el margen de ganancia y no por el beneficio de los empleados, pero no porque esté siguiendo una regla según la cual “el empleado siempre pierde frente a la conservación del margen de ganancia de la empresa”.

La compatibilidad entre Searle e Isaacs es, entonces, mínima en este caso. Pero ¿qué significa eso en términos de la crítica que Isaacs ha hecho a Searle? Bastante, pues se podría decir que, por interesante que sea la teoría del trasfondo de Searle, y por mucho que pueda explicar cómo alguien pueda funcionar adecuadamente en una empresa (incluso todos los miembros de una empresa puedan hacerlo simultáneamente) pese a desconocer su propósito y sus reglas, hemos de recordar que la teoría de la acción colectiva de Searle se basa en el *contenido* de la *intención* que tiene el individuo al actuar. Funcionar correctamente en una empresa gracias al trasfondo no implica que el individuo tenga una intención con contenido colectivo al actuar. Recordemos que el trasfondo no es él mismo intencional, sino es el que permite la intencionalidad. Y el que haya un trasfondo que permita el correcto funcionamiento de alguien en un entorno institucional no necesariamente implica que hay una intención de cooperación. Yo puedo saber muy bien cómo usar el dinero sin saber cuáles son las reglas del intercambio monetario, pero de ahí no se sigue que mi intención al comprar algo a cambio de dinero sea la de cooperar con el vendedor, con la comunidad o con el Banco de la República.

Nuestro punto, en resumen, es que *funcionar correctamente en un entorno institucional con reglas, de manera que estas reglas no se sigan ni consciente ni inconscientemente, no es lo mismo que, ni implica, tener la intención de cooperar con las demás personas que componen este entorno institucional*. Dado lo enfático que ha sido Searle al decir que las acciones colectivas dependen esencialmente del contenido de cooperación que las compone, y que este contenido es irreducible a las intenciones individuales, ahora, para que haya verdaderamente acción colectiva en un entorno institucional, no basta simplemente con la teoría del trasfondo. Debe haber una verdadera intención de cooperar del individuo, debe haber un *contenido de cooperación* en su intención, y lo complicado aquí es hablar de una intención de cooperar cuando se desconoce el *para qué* se coopera. Nuestro ejecutivo de la junta directiva puede tomar la decisión correcta, pero aún desconoce los propósitos de la firma en donde trabaja, y mal podría decirse entonces que con esta decisión él ha tenido la intención de cooperar con otros en alcanzar dichos objetivos.

Parece entonces que la teoría del trasfondo de Searle es lo más cercano que tiene el autor a hablar de sujetos que funcionan correctamente en ambientes institucionales sin que ello implique un conocimiento del propósito y las reglas que rigen la institución, pero ello simplemente no basta para poder decir que puede dar cuenta de acciones colectivas de instituciones en donde los miembros que componen la institución desconocen el propósito y las reglas de la misma. En breves palabras, Searle alcanza a darnos una explicación de cómo alguien puede ser funcional en entornos institucionales sin tener que decir por ello que sigue, consciente o inconscientemente, las reglas de dicha institución, pero ello no sirve como una defensa de una intencionalidad y acción colectivas en estos entornos institucionales.

La cuestión, sin embargo, no es tan fácil. Parece que estamos ante una disyuntiva. O bien nuestra interpretación de la limitación de Searle para responder a Isaacs con la teoría del trasfondo es incorrecta; o bien hay una seria contradicción en el planteamiento mismo de Searle. Veamos con mayor detalle los dos cuernos de este dilema.

Lo que hemos defendido en los párrafos anteriores es que, si bien Searle ha presentado una teoría del trasfondo en donde muestra cómo alguien puede funcionar en hechos

institucionales sin conocer las reglas que los rigen, ni seguirlas, ni consciente ni inconscientemente, ello no implica que haya una intencionalidad colectiva en los individuos que funcionan correctamente en estos entornos. Pero, si tenemos razón, entonces este funcionamiento en hechos institucionales implica que hay hechos institucionales en donde no hay intencionalidad colectiva. Y esto es directamente opuesto a una afirmación de Searle que hemos citando al inicio de nuestro tratamiento de este tema, y que ahora volvemos a citar:

Por estipulación, de aquí en adelante usaré la expresión «hecho social» para referirme a cualquier hecho que entraña intencionalidad colectiva. Así, por ejemplo, el hecho de que dos personas salgan juntas de paseo es un hecho social. Una subclase especial de hechos sociales son los hechos institucionales, hechos que tienen que ver con instituciones humanas. Así, por ejemplo, el hecho de que este pedazo de papel sea un billete de veinte dólares es un hecho institucional. (Searle, 1997, p. 44)

Así pues, o bien Searle se contradice, o bien nosotros hemos fallado en nuestra interpretación de él.

La disyuntiva, sin embargo, tal vez no sea tal. Tal vez haya una tercera alternativa, a saber: negar tajantemente que aquello que Isaacs describe como una “acción colectiva” en instituciones donde la gente desconoce el objetivo de la institución, sea realmente una acción colectiva, un hecho institucional. En un caso así, puede ser que tanto Searle como nosotros estemos en lo cierto y que no haya entonces una tensión entre los dos. Volveremos sobre esto en la última sección de este trabajo.

Avancemos un poco más en nuestro análisis y recordemos que en la sección número dos establecimos que en el caso de los colectivos nos interesa poder identificar cuándo ocurre realmente una acción y no un mero suceso no-intencional para saber cuándo hay un agente, en vez de un paciente, lo cual es importante para poder imputar responsabilidad moral. Establecimos que, en el caso de Isaacs, si en las acciones individuales tenemos un agente que actúa según sus intenciones y, por ello, podemos imputarle responsabilidad moral, entonces, en el caso de los colectivos, éstos también son agentes por el hecho de que actúan sobre la base de intenciones y por ello se les debería poder imputar responsabilidad moral. Por supuesto, para Isaacs, ya que la intencionalidad colectiva es por mucho diferente de la

intencionalidad individual, la responsabilidad moral colectiva debe ser también diferente del tipo de responsabilidad moral individual.

Adicionalmente, es importante recordar que para Searle lo que permite hacer una distinción entre una acción colectiva y una mera coincidencia de acciones individuales es una intención con un contenido de cooperación que no puede reducirse a una intención individual. Al ser así, una intención individual causará una acción individual y una intención colectiva causará una acción colectiva. No obstante, esto resulta problemático para Isaacs porque en Searle lo que no queda claro es cuándo hay un agente colectivo al que se le pueda imputar responsabilidad moral. La acusación de Isaacs es que la propuesta de IC Searleana no es suficiente para poder llegar hasta la imputación, lo cual es inconcebible para Isaacs porque para ella una noción de intencionalidad, separada de una noción de responsabilidad, es un análisis incompleto (por las razones que explicamos en el apartado número tres).

Frente a este punto es importante reconocer, una vez más, que Searle dentro de su propuesta de IC efectivamente no considera la responsabilidad moral. Tal vez podríamos arriesgarnos a decir que no lo hace porque él sencillamente no consideraría moralmente responsable a un colectivo porque para poder imputar responsabilidad moral debe haber un *yo* o un agente. Ahora bien, si la condición para ser un agente es actuar intencionalmente y, para Searle, la intencionalidad –individual o colectiva– está sólo en las cabezas de los individuos entonces el colectivo *por sí mismo* no podría ser un agente pues esto nos llevaría a aceptar que existe algo así como una súper-mente flotante donde pueda residir la IC y esto, como lo vimos, es inaceptable para él pues nos llevaría a caer en una de las partes del dilema que mencionamos en el apartado uno (al hablar de IC o aceptamos una especie de súper-mente flotante o aceptamos que la IC es una suma de intenciones individuales).

Por ello, para Searle, cuestiones como la responsabilidad moral, al parecer, sólo podrían ser imputadas a individuos. Para tratar de entender esta cuestión detengámonos en uno de los pocos puntos en los que el autor habla de responsabilidad. Éste se encuentra en lo que él mismo denomina como el *fenómeno de la brecha*:

La brecha es aquel rasgo de la intencionalidad consciente por el que los contenidos intencionales de los estados mentales no se experimentan por el agente como algo que establece condiciones causalmente suficientes para decisiones y acciones, incluso en los casos en los que la acción es parte de las condiciones de satisfacción del estado intencional (Searle, 2000, p. 84).

Para el filósofo, deben existir unos espacios tanto entre nuestros estados intencionales [creencias, deseos, intenciones, etc.] y nuestras acciones, así como también entre el inicio de dichas acciones y su terminación, para que todas éstas puedan cumplirse satisfactoriamente.

La localización precisa de las brechas está entonces en primer lugar, en la distancia que media entre las razones para realizar una acción por una parte, y la decisión efectiva de que se forme una intención previa para la realización de la acción, por otra; en segundo lugar, entre la decisión de realizar la acción y el tratar de realizarla de modo efectivo (la intención-en-la-acción que, cuando es consciente, es una experiencia del actuar), y en tercer lugar entre la experiencia del actuar en la iniciación de una acción y su continuación hasta que se complete. (Searle, 2000, p. 86-87)

Pero, ¿por qué es relevante esto cuando hablamos de responsabilidad? Pues bien, justo en esa brecha se abren las posibilidades para elegir o no llevar a cabo nuestras acciones. "Lo único que quiero decir es que cuando se actúa libremente de acuerdo con una razón, uno ha seleccionado, en ese acto, esa razón y la ha hecho efectiva" (Searle, 2000, p. 88). Regresemos una vez más al ejemplo que hemos utilizado recurrentemente para tratar de entender esta cuestión. Pensemos en uno de los bailarines del grupo de ballet. Él tuvo, por ejemplo, la posibilidad de dedicarse a otras cuestiones: pudo ser actor, estudiante de filosofía, escritor o cualquier otra cantidad de cosas. "Este sentido de las posibilidades alternativas está incorporado en la estructura de las acciones humanas y nos da la convicción —o quizá la ilusión— de que somos libres" (Searle, 2000, p. 89).

En este orden de ideas, podríamos afirmar que nuestro bailarín contempló una amplia gama de posibilidades antes de poder tomar la decisión de dedicar su vida al baile. Sin embargo, las razones que tuvo para escoger el baile por encima de las demás opciones no eran (al menos para él) causalmente suficientes para que tomara la decisión de dedicar su vida al

baile. He aquí la primera clase de brecha. Justamente porque estas razones, por coherentes y racionales que fueran no eran causalmente suficientes para que tomara la brecha, es que se presenta una suerte de vacío en la explicación causal de este proceso de decisión. Este vacío es el que da lugar para que un agente actúe, es el agente quien llena este vacío *decidiendo*. Y, como las razones no eran causalmente suficientes, el agente siente que hubiera podido tomar cualquier otra decisión, como dedicarse a la filosofía, por ejemplo. Tomada esta decisión subsisten aún las posibilidades de intentar llevarla a cabo o no, es decir, la decisión, a su vez, no es causalmente suficiente para dar inicio a la acción (cosa que sabe todo aquel que decide hacer algo en año nuevo, pero llegado el primero de enero no inicia ninguna acción que concuerde con esta decisión). Aun habiendo tomado la decisión, parece que el agente tenía la posibilidad de no actuar de acuerdo con ella, o de actuar de otro modo. Esta es la segunda brecha, aquí, nuevamente, actúa el agente llenando ese vacío causal. Y, aun habiendo iniciado la acción, hay una tercera brecha, pues el inicio de la acción (sobre todo en una acción prolongada en el tiempo) no es causalmente suficiente para completar la acción. El agente puede, en cualquier momento, abandonar sus estudios de baile, o la compañía en la que trabaja. Si dedica su vida al baile es porque él llena, nuevamente, este vacío causal actuando de manera que la acción se continúe y se lleve a buen término. Todo esto nos lleva a lo siguiente: el llenar el vacío causal con un agente que actúa en cada una de las brechas es una manera de detener el regreso causal explicativo. Cuando buscamos por qué ha ocurrido tal cosa, y llegamos en esa cadena a un punto en donde la explicación es: Porque el sujeto S realizó Y por la razón R, lo que estamos haciendo es descargar la responsabilidad causal en el agente, estamos diciendo que eso ocurrió porque el agente actuó, porque fue un agente y no un paciente (si fuera un paciente el regreso causal explicativo continuaría hacia atrás para buscar qué fue lo que hizo que ese sujeto fuera forzado de cierta manera). Y esta imputación de responsabilidad causal es, a su vez, la base de la imputación de la responsabilidad moral. Es porque ha sido el agente quien ha actuado de X manera, que podemos imputar la responsabilidad moral a dicho agente, ha sido, al fin y al cabo, *su* acción. Claro, para que sea moralmente responsable por ella no basta con que sea causalmente responsable de ella, ha de cumplir, como ya hemos visto, algunas condiciones adicionales. En palabras de Searle:

Si asumimos la existencia de una consciencia irreductible actuando sobre la base de razones bajo las restricciones de la racionalidad y la presuposición de que tenemos libertad, podemos ahora tener un sentido de la *responsabilidad* y de todas sus nociones operativas. *Debido a que ella misma opera en la brecha sobre la base de razones para tomar decisiones y realizar acciones, éste es el locus de la responsabilidad.* (Searle, 2001, p. 89)

Pareciera que hasta el momento no hemos hecho más que cometer una suerte de petición de principio, al decir, una y otra vez, que para Searle hay brechas en las acciones humanas y, en estas brechas, un agente (un yo) expresa su libertad, y que es esta expresión de libertad la que sirve de fundamento para las imputaciones de responsabilidad. Pero ¿por qué asumir que en las brechas actúan agentes o yoes? Si no hubiera una respuesta para ello sí estaríamos incurriendo en una suerte de falacia, pero Searle se cuida mucho de cometer un error así y ofrece una explicación detallada que se basa en la forma lógica de las oraciones de acción. Para él, las oraciones que expresan acciones, pese a parecerse en ocasiones a las oraciones que describen eventos causales de objetos inanimados en el mundo, tienen en el fondo una diferencia enorme con estas últimas. Veamos el ejemplo que da Searle mediante tres oraciones:

1. He marcado la papeleta de voto porque quería votar por Bush.
2. Me dio un horrible dolor de cabeza porque quería votar por Bush.
3. El vaso cayó al suelo y se rompió porque lo hice caer accidentalmente de la mesa.

Los ejemplos 1 y 2 tienen estructuras sintácticas muy similares y parecen ser diferentes de 3. Sostendré, sin embargo, que el 2 y el 3 son idénticos en su estructura lógica subyacente y que ambos difieren en ese aspecto del 1. (Searle, 2005, p. 47)

Es evidente que 1 y 2 se parecen en su estructura sintáctica, en ambos casos se habla de un suceso que ocurre por otro común, a saber, querer votar por Bush. 3, por su parte, parece ser muy diferente, pues tiene una estructura más compleja. Sin embargo, cuando se mira la estructura lógica profunda de los enunciados, se ve que 2 y 3 tienen la misma estructura, a saber, A causó B. En el caso de 2, el deseo de votar por Bush produjo o causó el dolor de cabeza, y en el caso de 3, un movimiento involuntario (supongamos un tic nervioso o un espasmo muscular repentino) causó el rompimiento del vaso, es decir, A causó B. 2 y 3 comparten, entonces, la misma estructura lógica. ¿Qué pasa con 1? 1, pese a sus parecidos

superficiales con 2, es realmente muy diferente en lo referente a su estructura lógica. En 2 y 3 se están citando condiciones suficientes para que un evento ocurra, así, pensar en votar por Bush fue suficiente para producir el dolor de cabeza, y el espasmo fue suficiente para producir el rompimiento del vaso. Pero en 1 no se están citando condiciones suficientes. Cuando decimos “He marcado la papeleta de voto porque quería votar por Bush” no pretendemos decir que querer votar por Bush era suficiente para votar por él. Muchas veces tenemos deseos que no materializamos, así, por ejemplo, es común decir cosas como “quería votar por Mockus, pero marqué el voto por Santos” lo cual muestra que la presencia de un deseo no garantiza que se cumpla la acción que lo satisface. En cambio, asumimos que el solo espasmo (claro, dado de manera adecuada) garantiza el movimiento de mi brazo que hace que el vaso se caiga y se rompa, o que el estrés de querer votar por Bush garantiza que me dé dolor de cabeza. La diferencia estriba, entonces, en que en 2 y 3 se cita una parte de la oración como condición suficiente de la otra parte, mientras que en 1 la segunda parte de la oración no es una condición suficiente para que se dé la primera parte (como hemos visto hace un par de párrafos en la explicación del fenómeno de la brecha). Esto parece ser problemático, pues las tres oraciones son *explicaciones*, en cada una de ellas se explica por qué marqué el voto por Bush, por qué me dio dolor de cabeza y por qué se rompió el vaso. Sin embargo, como dice Searle:

Parece que, si la explicación no aporta condiciones causalmente suficientes, no puede en realidad explicar nada, pues no responde a la pregunta de por qué se produjo un acontecimiento determinado en lugar de otro que también era causalmente posible dadas exactamente las mismas condiciones previas. (Searle, 2005, p. 49)

¿Cómo se soluciona este problema? Con la introducción de un *yo* irreductible. Es muy diferente explicar por qué un acontecimiento causa otro (caso en el cual debemos citar condiciones suficientes para que la explicación sea verdaderamente explicativa) que explicar por qué alguien actúa de cierta manera. Cuando hablamos de agentes actuando asumimos una libertad, y decimos que el agente S actuó de la manera A por la razón R. Al decir esto no estamos diciendo que la razón R era suficiente para que S realizara A, sino que S (el agente, ese *yo*) *decidió* actuar por la razón R. No es la razón R la que causa A, sino el agente quien produce el cambio, así, la causa del cambio es el agente. Si en la explicación de hechos naturales necesitamos condiciones suficientes es porque necesitamos

saber qué fue lo que causó X o Y efecto. Una explicación que no nos dé condiciones suficientes es incompleta porque seguimos sin saber *qué más ha debido ocurrir* para que X o Y ocurriera. Pero cuando hablamos de acciones realizadas por agentes, la explicación es muy diferente. Lo que hace al antecedente suficiente es el hecho de ser un agente, eso basta para la explicación. El agente, en su libertad, optó por materializar la razón R y actuó de acuerdo con ella. El regreso de petición de justificaciones se detiene cuando nombramos al agente, pues es él quien carga ahora con la responsabilidad de su elección. No necesitamos buscar más allá, ya tenemos un punto en donde se detiene la indagación, en el agente.

La forma lógica del enunciado «el agente S ejecutó el acto A por la razón R» no es de la forma «A causó B», sino de la forma «un yo S ejecutó la acción A y, en la ejecución de A, S actuó por la razón R». En resumen, la forma lógica de la explicación racional es bastante diferente de las explicaciones causales estándar. La forma de la explicación no consiste en dar condiciones causalmente suficientes, sino en indicar la razón por la cual el agente ha actuado.

Pero si eso es así, obtenemos un curioso resultado. Parece como si las explicaciones de acciones racionales exigieran postular la existencia de un yo irreductible, un agente racional, además de la secuencia de acontecimientos. (Searle, 2005, p. 50)

Tenemos entonces una explicación del fenómeno de la brecha, y cómo ella da pie para que haya un agente que actúe libremente allí. Tenemos también la explicación de por qué necesitamos de un agente sustancial actuando, de un agente irreductible, en este tipo de explicaciones. Sin embargo, en este punto bien podría objetarse nuevamente que, aunque el fenómeno de la brecha pueda darse en el nivel individual —tal y como sucedió en nuestro ejemplo que sólo aplicaba a uno de los bailarines del ballet— no se aplica en el nivel colectivo. A lo anterior Searle, creemos nosotros, optaría por hacer distinciones sutiles pero importantes para dar una respuesta. En primer lugar, Searle acepta que hay efectos que no pueden lograr sino los colectivos de personas. Ganar el campeonato de la FIFA es algo que no puede hacer una sola persona, lo ganan los equipos, y estos equipos son colectivos. Pero, a la vez, diría que este colectivo no tiene un yo conjunto, algo extrañamente metafísico e irreductible a los *yoes* de sus miembros participantes. Así como él se reusa a aceptar una mente inmaterial que encierre la intencionalidad colectiva, tendría que reusarse a la idea de un yo colectivo. El resultado de la acción, si bien sólo puede lograrse por el concurso de

varios individuos, es el producto de la intención individual (con contenido colectivo) de cada uno de los sujetos. Lo que estamos proponiendo, entonces, es que en Searle *habría una reducción causal pero no una reducción intencional*.⁷ Expliquemos esto: el efecto que logre una acción colectiva, por ejemplo, la construcción de las pirámides de Egipto, es algo que no puede lograr un solo individuo. Esto es algo que Searle no tendría problema en aceptar. Supongamos entonces que la construcción de la pirámide de Keops sólo fue posible gracias a la colaboración colectiva de dos mil esclavos egipcios. Si alguien pregunta qué causó el levantamiento de la pirámide de Keops, podemos responder que fue el esfuerzo colectivo de dos mil esclavos. Sin embargo, esto es reducible a la suma de las fuerzas (esfuerzos) de cada uno de los esclavos que participaron en este proyecto. Así, la explicación causal que cita al colectivo, si bien es adecuada, no es irreducible, pues se puede reducir a la suma de las acciones individuales que cada uno de los esclavos realizó durante la obra. Ahora bien, no ocurre lo mismo con la intención colectiva que primó durante este proyecto (asumiendo, por mor del argumento, que los esclavos quisieran cooperar para lograr la construcción de la pirámide). Ya hemos visto que la intención colectiva, si bien está en la cabeza de cada individuo, no es reducible a intenciones individuales, pues el contenido de la misma implica el deseo de cooperar, implica entonces un *nosotros* del que carecen las intenciones individuales.

Vimos antes que es el *yo* el que permite detener la explicación causal y lograr una atribución de responsabilidad por la acción a ese agente. Ahora podemos decir que, en vista de que hay reducción causal en el caso de las acciones colectivas, la explicación no se detiene allí y Searle podría decir que la imputación de la acción no se hace al colectivo como tal (o mejor, no necesariamente se detiene en él) sino que puede seguirse reduciendo hasta los individuos y su grado de participación en la acción colectiva. Es esto lo que le

⁷ Esta propuesta que hacemos merece un par de aclaraciones: (1) es una propuesta nuestra, pues Searle, como ya hemos dicho en varias partes del texto, no se pronuncia sobre este asunto. Y (2) no es incompatible con otros intentos y argumentos de Searle respecto de distinciones similares; por ejemplo, al hablar de cómo puede haber libertad desde un punto de vista neurobiológico, Searle propone que hay dos ontologías, la de primera persona y la de tercera persona, si bien sólo hay un tipo de causalidad. Y habla de una reducción causal, que no implica una reducción ontológica: “No hay en esta explicación ninguna clase de reduccionismo ontológico, pues en ningún momento estamos negando que la conciencia posea una ontología irreducible de primera persona. Pero sí hay una reducción causal. La conciencia no tiene ningún poder causal más allá de los poderes de las estructuras neuronales (y otras estructuras neurobiológicas).” (Searle, 2005, p. 46)

permitiría negar la existencia de un *yo colectivo irreductible* y, con ella, la posibilidad de una responsabilidad moral colectiva.

El yo no es ninguna entidad aparte, sino que, simplificando al máximo, cabría decir que el yo equivale a la suma del carácter propio de un agente consciente más la racionalidad consciente. (...) Para decirlo con algo más de precisión, los elementos que necesita un organismo para tener un yo en el sentido que decimos son; 1) un campo unificado de conciencia; 2) la capacidad de deliberar sobre las razones, lo cual entraña no sólo capacidades cognitivas de percepción y memoria, sino también la capacidad de coordinar estados intencionales a fin de llegar a decisiones racionales; 3) el organismo ha de ser capaz de emprender y llevar a cabo acciones (en la jerga tradicional, debe estar dotado de «volición» o ser «agente»)" (Searle, 2005, p. 79-80)

De manera que, para Searle no pareciera ser un problema que a un colectivo no se le pueda imputar responsabilidad. Por el contrario, para él si un colectivo no es un agente porque no tiene un campo unificado de conciencia, no delibera por sí mismo (sin depender de sus miembros) sobre la base de razones, no cuenta con estados volitivos, etc., entonces sólo podríamos imputar responsabilidad moral a los individuos que hacen parte del colectivo y no al colectivo como tal.

Lo que debemos evaluar ahora, en esta disputa entre Searle e Isaacs que nos interesa, es si las razones que da Isaacs para atribuir responsabilidad a los colectivos son lo suficientemente fuertes como para mostrar que Searle estaría equivocado en sus apreciaciones (o, mejor, que nosotros lo estamos acerca de lo que él diría al respecto).

Para entender el argumento de Isaacs debemos llamar la atención nuevamente en dos de los aspectos mencionados en el apartado tres que resultan ser de suma importancia para esta filósofa: La IC, como estado de cosas, y su defensa de la responsabilidad moral colectiva. Analicemos dicha defensa pues sólo así podemos evaluar sus razones y ver si es realmente necesario entender la IC como estado de cosas y a los colectivos como moralmente responsables.

Recordemos que según la concepción de Isaacs no sólo la responsabilidad es una parte relevante de la IC sino que además los colectivos pueden ser moralmente responsables. Es claro que para Isaacs los colectivos son moralmente responsables; lo que no es del todo claro es justamente qué condiciones debería tener un colectivo para ser moralmente

responsable (afortunadamente Isaacs no entra en detalles en este punto). Por ello nuestra tarea en lo que sigue es tratar de determinar cuáles podrían ser esas condiciones y ver si los colectivos propuestos por Isaacs las cumplirían.

De entrada podríamos llamar la atención en dos cuestiones. 1) Que además de la responsabilidad moral existen otros tipos de responsabilidad igualmente importantes. Existe responsabilidad política, penal, causal entre otros y 2) que toda teoría de la responsabilidad moral debería brindar las condiciones bajo las cuales un agente es susceptible de ser moralmente responsable; una teoría de la responsabilidad moral “debería establecer las condiciones bajo las cuales creemos que un individuo es un *candidato racional* para la alabanza o la culpa en virtud de su comportamiento (Fischer, 2006, p. 63).

En cuanto a la primera cuestión que acabamos de aclarar respecto de los tipos de responsabilidad, para nuestros intereses, diferenciaremos al menos dos. La responsabilidad política y la que Isaacs considera más importante, la responsabilidad moral. Nos basaremos en la concepción de Hannah Arendt para esclarecer este punto. Arendt comienza hablando de “responsabilidad colectiva”, pero a lo largo de su texto da a entender que ésta es, en realidad, una responsabilidad de tipo político. Para evitar confusiones la llamaremos “responsabilidad política”. Ahora bien, ser políticamente responsable, según Arendt, implica que “yo debo ser considerada responsable por algo que no he hecho, y la razón de mi responsabilidad ha de ser mi pertenencia a un grupo (colectivo) que ningún acto voluntario mío puede disolver” (Arendt, 2003, p. 152).

Examinemos brevemente estas dos condiciones. (i) Debo ser considerada responsable de algo que no he hecho. Con ello Arendt se refiere a que la responsabilidad que se me imputa, se me atribuye por mi pertenencia a un grupo que ha hecho algo, pero sólo por mi pertenencia a él, no porque yo haya hecho algo como parte de este grupo. La idea de Arendt es diferenciar la culpa moral de la responsabilidad política. Para Arendt sólo los individuos son moralmente culpables, la culpa moral es netamente individual. Por el contrario, la responsabilidad política es algo colectivo. Para la culpa moral lo que importa es qué hice, sobre qué tuve control. Para la responsabilidad política lo que importa es mi pertenencia a un grupo.

Las normas legales y las morales tienen en común un rasgo muy importante: siempre hacen referencia a la persona y a lo que la persona ha hecho; si resulta que la persona

participa en una empresa común, en el caso del delito organizado, a quien hay que juzgar es de todos modos a esa persona, su grado de participación, su papel concreto, etc., y no al grupo. [...] La grandeza del procedimiento judicial consiste precisamente en que incluso una pieza de un engranaje puede recuperar su condición de persona. Y lo mismo parece ser verdad en mayor medida para el juicio moral, para el que la excusa «Mi única alternativa habría sido el suicidio» no tiene tanto peso como en un proceso judicial. No es un caso de responsabilidad, sino de culpa. (Arendt, 2003, p. 152)

Así, si se tratara de algo que he hecho, se me juzgaría justamente por ello y se me trataría o no de culpable moralmente. Pero la responsabilidad política no tiene que ver con esto, por eso la condición estipulada por Arendt es justamente la ausencia de una acción individual que se me pueda imputar.

Veamos ahora la segunda condición estipulada por Arendt. (ii) Pertenecer a un grupo que ningún acto mío puede disolver. La idea, muy relacionada con lo anterior, reside en que si se me juzga por la pertenencia al grupo pero no por lo que he hecho o podido hacer, el hecho de que un acto mío pudiera disolver el grupo haría que yo fuera *culpable* por no disolverlo antes de que éste cometiera la fechoría. Estaría en mis manos, bajo mi control, el que hubiera o no un grupo que actuara de cierta manera censurable, y, en este sentido, yo sería entonces culpable por lo que está en mi control, y, en este caso, estaba en mi control disolver el grupo. Tendríamos entonces un caso de culpa y no de responsabilidad política. En cambio, si se me juzga como políticamente responsable por mi pertenencia a un grupo (y no por lo que hago) y no está en mi poder disolver este grupo, es claro que mi responsabilidad se basa sólo en la pertenencia a este grupo. La segunda condición, en resumen, tiene que ver con la ausencia de un tipo de control necesario para la culpa moral.

Así, para Arendt la responsabilidad política se da por el hecho de pertenecer a un tipo de grupo o comunidad. Si decido ser ciudadano alemán, acepto con esta ciudadanía la historia de Alemania aún si ésta, incluido el holocausto, ocurrió mucho antes de que yo fuera un ciudadano de este país. Se cumplirían entonces las dos condiciones de Arendt: (i) sería responsable por algo que no he hecho (digamos, las atrocidades cometidas por el pueblo alemán durante la segunda guerra mundial), y (ii) no hay ninguna acción mía que pueda disolver este grupo, pues por mucha protesta que yo pueda hacer, haga lo que haga la

comunidad alemana no dejará de ser una comunidad. Que yo la acepte o la rechace es indiferente para que la comunidad siga siendo una comunidad.

La responsabilidad política, sin embargo, no es un juicio moral. En ella no se me dice que, porque yo soy ahora un ciudadano alemán, entonces yo he de pagar cárcel por asesinar judíos. No se trata de este nivel de individualidad.

Lo que nos parece importante de esto (y la razón por la cual hemos acudido a Arendt en este punto) es que justamente esta distinción la encontramos en extremo relevante para las discusiones sobre responsabilidad colectiva, pues creemos que en muchas ocasiones se confunde la responsabilidad política con la responsabilidad moral (algo que Arendt acusa en su texto al decir que los alemanes gritaban al finalizar la guerra “todos somos culpables”, para Arendt este es un caso clásico de la confusión entre responsabilidad política y culpa moral).

Recordemos entonces que deseábamos hacer dos cosas: 1) establecer que existen otros tipos de responsabilidad igualmente importantes, de los cuales hemos rescatado ya la distinción entre responsabilidad política y responsabilidad moral, y 2) buscar las condiciones bajo las cuales un agente es susceptible de ser moralmente responsable. Pasemos entonces a este segundo punto.

Para ser moralmente responsable debe cumplirse una serie de condiciones. La primera condición para poder imputar responsabilidad moral, es lo que se conoce como la *condición epistémica*, es decir, el agente debe creer que su acción es elogiabile o censurable; en otras palabras, el agente ha de tener alguna creencia acerca del valor moral de su acción. Si alguien actúa pensando que lo que hace es malo, se le puede censurar por ello. Y si, por el contrario, alguien hace algún daño, pero pensando legítimamente que estaba haciendo un bien, no será culpable por el daño, se tratará de un error. Tal y como lo menciona Carlos Patarroyo en su texto *Responsabilidad Moral Individual y Responsabilidad Moral Colectiva* (2009) “la intención es una parte fundamental de la responsabilidad, sin duda alguna, pero deseo subrayar que cuando se habla de *responsabilidad moral* se dice que un sujeto actúa no sólo intencionalmente, sino además sabiendo que su acción es moralmente censurable” (p. 250).

La segunda condición para ser moralmente responsable tiene que ver con lo que Bernard Williams denomina de forma un tanto oscura como “el estado mental” y

que Patarroyo intenta aclarar afirmando que “cuando se dice que un agente actúa y en ese actuar está en su *estado mental*, se está diciendo que está en un estado concordante con sus creencias y deseos, y que es capaz de reconocerlo como suyo; que concuerda con su perspectiva” (Patarroyo, 2009, p. 252). Ahora bien, estar en tal estado mental nos permite afirmar que un agente es responsable moralmente cuando la acción concuerda o es coherente con su red de creencias. Esta condición tiene un valor especial: es la que nos permite distinguir cuándo una acción ha surgido del agente y cuándo, por ejemplo, ha sido implantada en él. Si alguien me hipnotiza para que al escuchar un cierto timbre desee torturar a un gato y lo haga, pero soy una persona que tiene dos gatos, que los quiere y los cuida y que respeta y defiende el bienestar de los animales, mal podría decirse entonces que la acción me caracteriza, que refleja mi personalidad, mis creencias o que es *mía*. Se verá como una anomalía y esto tiene claras consecuencias (eximentes) para las atribuciones de responsabilidad moral.

Finalmente, plantearemos una tercera condición que tiene que ver con lo que John Martin Fischer denominó en “Responsiveness and Moral Responsibility” como *responder o ser sensible a razones* [reasons-responsive]. Nos detendremos un poco en esta condición. Fischer comienza su explicación de esta condición con un par de ejemplos:

Imagine que un individuo ha sido hipnotizado. El hipnotizador ha inducido un ansia de golpear a la persona más cercana después de oír el timbre de un teléfono. En la medida en que el individuo no consintió a este tipo de sugestión hipnótica (quizá él se sometió a la hipnosis para buscar ayuda y dejar de fumar), entonces no parece razonable considerarlo moralmente responsable por golpear a su amigo en la nariz después de escuchar el timbre del teléfono (Fischer, 2006, p. 64)

El segundo ejemplo es el siguiente:

Imaginemos por ejemplo que los neuro-fisiólogos del futuro pueden aislar ciertas partes clave del cerebro que pueden ser manipuladas para inducir decisiones y acciones. Si los científicos estimulan electrónicamente ciertas partes del cerebro de Jones, causando así que él ayude a una persona que está siendo asaltada, Jones mismo no puede ser racionalmente considerado como moralmente responsable por su comportamiento, Jones no se lleva el crédito por haber prevenido el asalto. (Fischer, 2006, p. 64)

Los dos ejemplos son diferentes en que uno muestra cómo un agente puede actuar de manera censurable y no ser considerado moralmente responsable, y el otro muestra cómo un agente que actúa de manera presuntamente elogiabile tampoco es moralmente responsable (es decir, no sería digno de elogio por esta acción). Pero ambos ejemplos tienen algo en común, a saber, la razón por la cual el agente no sería, ni censurable ni elogiabile, es decir, no sería moralmente responsable: porque ha sido manipulado. “Cuando las personas son manipuladas de ciertas maneras, ellos son como marionetas y no son candidatos apropiados para la culpa o la alabanza” (Fischer, 2006, p. 65). En este sentido, para Fischer, la condición que debe darse para ser considerado como moralmente responsable es que la acción del agente sea el producto del mecanismo humano de deliberación. Si el agente lleva a cabo una acción de este tipo (deliberadamente y sin manipulación) sí puede ser considerado como moralmente responsable.

¿Qué es lo que elimina la manipulación en los dos ejemplos, que hace que el agente no sea moralmente responsable? Para Fischer, y he aquí la parte central de su propuesta, lo que diferencia a un ser humano moralmente responsable, de un autómeta no responsable es su capacidad de responder diferencialmente a distintas razones. Es por ello que para Fischer es esencial que la acción sea el producto del mecanismo deliberativo humano, y no de un proceso electrónico (como es el caso del segundo ejemplo) o hipnótico (en el primero). La cuestión es ésta: cuando alguien está hipnotizado, asumimos que hará aquello para lo que ha sido programado sin importar el escenario. Supongamos que el sujeto hipnotizado se halla de visita en Corea del Norte y está en una entrevista personal con Kim Jong-un. Este individuo sabe que las leyes de este país son sumamente estrictas y que su gobernante es considerado como un dios a quien hay que guardar el más alto respeto, so pena de ser incluso condenado a muerte. En medio de la entrevista suena un teléfono y el sujeto propina un gancho de derecha a Kim Jong-un, con lo cual es condenado a ser ejecutado la mañana siguiente.

Golpear a alguien no es lo mismo en cualquier escenario. Un boxeador, por ejemplo, sabe que al escuchar una campana debe salir a golpear su oponente y, al volverla a escuchar, debe detenerse de hacerlo. Pero la situación es distinta cuando se está en una visita diplomática, cuando se está visitando a un bebé en el hospital, etc.; para Fischer es esencial, para que alguien sea moralmente responsable, que sepa distinguir estos escenarios y sepa

que hay razones nuevas para actuar o dejar de hacerlo en ellos. La persona que, independientemente de cuán diferente sea el escenario, actuaría de igual manera, muestra que no comprende la variabilidad de las circunstancias y que no es sensible a las diferentes razones que cada escenario le presenta para reevaluar su acción.

Pongamos un ejemplo ligeramente diferente para explicar esto. Supongamos que usted va a Las Vegas de vacaciones. Usted está decidido a apostar dinero en un casino. Supongamos que usted ha extraído los ahorros de su vida y ha hipotecado su casa para tener todo ese dinero en efectivo y apostar a un juego de ruleta. Y supongamos también que usted tiene buenas razones para pensar que es alta la probabilidad de que cuadruplique su dinero (leyó algún libro acerca de las probabilidades de apostar al rojo en la ruleta, para nuestro ejemplo no es relevante que *en realidad* haya altas probabilidades de ganar en el juego, sino que usted crea, basado en alguna razón coherente, que las hay). En un caso normal, si usted apuesta todo y pierde, será moralmente responsable por haber malgastado los ahorros de su vida, haber dejado a su familia sin comida, sin techo y sin educación, etc. Pero cambiemos ahora el escenario y sumemos a esto que usted tiene muy buenas razones para creer que el juego está arreglado a favor de la casa, que la ruleta está trucada con imanes y que el casino la controla a su antojo para ganar siempre. Si, sabiendo esto, usted apuesta, no parece tratarse ya un caso de responsabilidad moral sino de algún problema mental. Supongamos adicionalmente que usted no tiene todo el dinero que desea apostar, además de lo que tiene, pide prestado el doble a una mafia rusa que ha amenazado con asesinar a su familia en caso de que usted no les devuelva el dinero, con una suma considerable de intereses, esa misma tarde. Usted apuesta de todas maneras (sabiendo que el juego está arreglado y que su familia seguramente morirá). ¿No es este el caso de algún tipo de enfermo mental? ¿No se trata tal vez de una adicción al juego que está allende de su control? En casos así ya no culpamos al sujeto que apuesta, sino que empezamos a examinar qué es lo que hay defectuoso en él, qué ha fallado para que *se viera forzado* a actuar así. Lo eximimos de responsabilidad moral porque pensamos que el mecanismo que ha producido su decisión de apostar es defectuoso, que carece de algo. Y aquello de lo que carece es justamente de la sensibilidad y capacidad de respuesta a razones de la que habla Fischer. El escenario ha cambiado en cada caso, y en cada caso se ha vuelto progresivamente más inadecuado apostar (al punto de ser completamente inadmisible) y, sin embargo, usted ha seguido

actuando de la misma manera en cada una de las situaciones. Esto es, justamente, ser ciego a las razones que cada escenario plantea.

Por eso Fischer concluye: “un agente es moralmente responsable de realizar una acción en la medida en que el mecanismo que produce su acción responde a razones” (Fischer, 2006, p. 66). Ahora bien, no toda *respuesta a razones* es la adecuada para ser moralmente responsable. Fischer distingue entre tres tipos de respuesta a razones, la débil, la fuerte y la moderada. Para Fischer (esta vez acompañado de Mark Ravizza) la respuesta débil a razones es *muy débil* y la respuesta fuerte a razones es *muy fuerte*, por ello, la condición verdadera de la responsabilidad moral es la respuesta *moderada* a razones. Veamos primero cómo se entienden la respuesta débil (RDR) y fuerte (RFR):

(RFR) Suponga que un cierto tipo de mecanismo K produce una acción. Se da la respuesta fuerte a razones en las siguientes condiciones: si K fuese a operar y hubiese una razón suficiente para hacer otra cosa, el agente *reconocería* la razón suficiente para hacer esa otra cosa y *elegiría* entonces hacer esa otra cosa y la *haría*.

(RDR) Tal como con la respuesta fuerte a razones, se mantiene fija la operación del tipo actual de mecanismo, y simplemente requerimos que exista *algún* escenario posible (o mundo posible) -con las mismas leyes del mundo actual- en el cual hay una razón suficiente para hacer otra cosa, el agente reconoce esa razón, y el agente hace esa otra cosa. (Fischer y Ravizza, 1998, p. 63)

El problema con la respuesta fuerte a razones (RFR) es que no deja lugar para la debilidad de la voluntad ni para la irracionalidad. Sólo serían moralmente responsables personas que, al ver una razón suficiente para actuar de otro modo, reconocerían esa razón y actuarían de acuerdo con ella. Pero los seres humanos no somos así. Constantemente reconocemos razones suficientes para actuar de otro modo, pero no las seguimos. Constantemente tenemos razones suficientes para ser veganos, para evitar comer comida chatarra, para evitar fumar, para empezar a hacer ejercicio o dieta, pero no lo hacemos. Y somos justamente responsables por no hacer caso a estas razones. Es justamente el hecho de que las reconozcamos como tales, pero que no actuamos de acuerdo con ellas, lo que nos hace moralmente responsables por no hacerles caso, por nuestra débil voluntad. En palabras de Fischer “en mi propuesta la irracionalidad es compatible con la responsabilidad moral (como debe ser).” (Fischer, 2000, p. 69) Vemos entonces cómo la RFR es *demasiado fuerte*

pues no da lugar a la responsabilidad moral por la debilidad de la voluntad ni la irracionalidad.

Por su parte, la respuesta débil a razones (RDR) es *demasiado débil*. La razón de ello estriba en que, a pesar de que la RDR da espacio a la irracionalidad y a la debilidad de la voluntad, es tan débil que termina concediendo responsabilidad moral a sujetos que responden únicamente a patrones muy extraños de razones, casos en los cuales intuitivamente hablaríamos de gente enferma o dañada pero no de gente moralmente responsable. Fischer y Ravizza nos presentan el siguiente ejemplo:

Considere el caso en el que una persona aborda un ferry y, una vez el bote está en curso, saca un sable y procede a asesinar a sus compañeros de viaje. Imagine que esta persona está constituida de tal manera que, independientemente de qué tan fuertes sean las razones para no blandir el sable, igual lo haría en todos los escenarios *salvo en uno* -un escenario en el que se le presenta una razón según la cual no debe asesinar a los pasajeros porque un pasajero está fumando una pipa marca Gambier en la cabina inferior-. (Fischer y Ravizza, 1998, p. 65)

Claramente esta no es una razón para no asesinar a los pasajeros, y el hecho de que ésta sea la única razón a la que responde este personaje para no asesinarlos, muestra más bien lo defectuoso de su razonamiento que su responsabilidad moral. Una persona así sería tratada de demente, pero no de moralmente responsable. Sin embargo, de acuerdo con la definición de RDR antes vista, este sujeto cumpliría con la condición necesaria para la responsabilidad moral. Es por esto que RDR es *demasiado débil*, porque da entrada al mundo de la responsabilidad moral a individuos seriamente defectuosos o con serios problemas mentales que, tradicionalmente, no consideraríamos moralmente responsables.

La mejor opción es, entonces, la respuesta moderada a razones (RMR), que se ubica en medio de las dos anteriores, ni es tan fuerte que deje por fuera a la debilidad de la voluntad y la irracionalidad, ni es tan débil que dé entrada a sujetos dañados que no son, en realidad, moralmente responsables. Veamos la caracterización de Fischer y Ravizza de este tipo de respuesta a razones:

Para que un agente sea moralmente responsable por una acción, el mecanismo que produce su acción debe ser cuando menos “*regularmente*” receptivo a razones. Una persona que actúa mediante un mecanismo regularmente receptivo a razones debe

exhibir un cierto patrón de reconocimiento a razones. Más específicamente, nuestra propuesta es que es una característica definitoria de la receptividad regular a razones es que envuelva un *patrón comprensible* de receptividad a razones. (Fischer y Ravizza, 1998, p. 71)

Por complicada que parezca la propuesta, es realmente bastante sencilla. Antes de explicarla complementémosla con esta aclaración que los dos autores hacen un par de páginas después:

La receptividad regular a razones es, entonces, una receptividad a razones que da lugar a un patrón mínimamente comprensible, juzgado desde otra perspectiva que toma en cuenta características subjetivas del agente (por ejemplo, las preferencias, valores y creencias del agente) pero *no es simplemente* el punto de vista del agente. (Fischer y Ravizza, 1998, p. 73)

La idea es en fondo sencilla. Para que un agente sea moralmente responsable, debe ser sensible y responder a razones, pero no toda razón cuenta, debe responder a ellas mediante un patrón, y este patrón debe ser susceptible de ser reconocido y comprendido desde el punto de vista de la tercera persona. Por ejemplo, alguien que valora la vida responderá con regularidad a razones en favor de su preservación y respeto, y este patrón de respuesta tendrá que ver a su vez con sus creencias, actitudes y respuestas a otras situaciones respecto de la preservación de la vida. Nótese, sin embargo, que no se está pidiendo que haya una coherencia perfecta, sino un patrón de respuesta regular (no infalible). Esto es lo que da pie a la irracionalidad o a la debilidad de la voluntad. Alguien puede, como es común, adorar a sus mascotas y denunciar el maltrato animal, y, sin embargo, comer carne a sabiendas de que las vacas son maltratadas. Sin embargo, esta persona tiene un patrón de respuesta regular a casos de maltrato a perros, gatos, y demás mascotas. Lo que no tiene es una coherencia perfecta en sus actitudes, pero sí la tiene en grado suficiente para que una tercera persona comprenda sus actitudes y vea una cierta coherencia en ellas. Por su parte, esta condición permite dejar por fuera sujetos dañados como el asesino del ferry, ya que no hay allí un patrón reconocible ni comprensible de tercera persona de por qué este sujeto decidiría no asesinar a los pasajeros. Supongamos que el sujeto saca su espada y está a punto de asesinar al primer pasajero cuando, de repente, y ante el estupor de los presentes, se detiene. Si alguien le pregunta, ¿por qué se ha detenido? Y él responde, “porque aquél

sujeto de allá está fumando una pipa” eso no podría ser comprensible, no es eso lo que admitimos comúnmente como una razón de alguien cuerdo para no matar a alguien.

Así, la RMR supera los problemas de la RFR y de la RDR⁸. Con ello completamos así las condiciones que deseábamos resaltar para la responsabilidad moral y podemos continuar con la evaluación de la propuesta de Isaacs.

A modo de resumen digamos que, basados tanto en Searle, Arendt, Patarroyo y Fischer son necesarias al menos tres condiciones para ser considerados como moralmente responsables: 1) Tener un componente epistémico, 2) Estar en el adecuado “estado mental” o tener concordancia con nuestro sistema de creencias y 3) responder moderadamente a razones. Tenemos que preguntarnos ahora si estas tres condiciones pueden ser aplicadas a los colectivos propuestos por Isaacs. Comencemos pues por los colectivos orientados por metas.

Recordemos que aunque éstos no cuentan con una estructura bien establecida, sus miembros están juntos para lograr un objetivo común, lo cual implica, según Isaacs, que este tipo de colectivos son agentes que actúan con base en intenciones pero no intenciones que residen en las cabezas de cada uno de los miembros sino intenciones entendidas como estados de cosas lo cual significa que los participantes entienden que en ese colectivo hay un objetivo que todos persiguen juntos y que ellos contribuyen para lograr dicho objetivo.

Regresemos a nuestro ejemplo cuando hablamos de estos colectivos (cf. *supra*, apartado 3). En él suponíamos que un grupo de ballet, cuyo objetivo es representar una obra, es un colectivo orientado por metas porque: 1) se trata de una estructura pequeña, y 2) porque todos los miembros *conocen y persiguen* el mismo objetivo. Pensemos ahora en el ballet *El Tornillo* compuesto por el ruso Dmitri Shostakóvich. Esta representación consta de tres actos y siete escenas en las que se cuenta de una manera bastante cómica y satírica la historia de Gulba [vago en ruso], un perezoso trabajador, razón por la cual es despedido de la fábrica para la cual trabajaba. Gulba decide tomar venganza y persuade a una de sus

⁸ No sobra aclarar que la RMR incluye la condición de *control* necesaria en toda teoría de la responsabilidad moral. Por ello Fischer y Ravizza son claros en distinguir entre *receptividad* a razones y *respuesta* a razones. *Receptividad* a razones es sólo la capacidad de poder comprender las razones, mientras que la *respuesta* a razones no sólo incluye la receptividad, sino que implica el poder actuar de acuerdo con estas razones. Para ellos no sólo es necesario entender que hay razones para actuar de otro modo, sino poder actuar de acuerdo con ellas (dentro de los márgenes de la RMR que, como ya vimos, dan lugar a la akrasia y la irracionalidad). (Cf. Fischer y Ravizza, 1998, p. 62).

ahora ex-compañeras hasta convencerla que arroje un tornillo a una de las máquinas más importantes para el funcionamiento de la fábrica con el fin de hacerla colapsar. Dado que esta obra fue presentada por primera vez el 08 de abril de 1931, en un ambiente un tanto represivo, pues se encontraba vigente el partido comunista de la Unión Soviética, fue acusada de ser una especie de “burla encubierta” razón por la cual fue censurada al poco tiempo de su estreno.

Ahora bien, al responder si un colectivo como el ballet que representó *El Tornillo* puede ser considerado como moralmente responsable debemos tener presente que la respuesta de Isaacs es afirmativa pues ella es insistente en que el colectivo, *como un todo*, puede serlo sin que dicha responsabilidad esté distribuida entre los miembros que componen dicho colectivo. En sus palabras: “si los colectivos y no sólo los individuos quienes son sus miembros son moralmente responsables entonces necesitamos brindar una propuesta de la responsabilidad moral de los colectivos en la cual dicha responsabilidad no esté completamente distribuida entre sus individuos. (Isaacs, 2006, p. 62).

Esto es posible, para Isaacs, gracias a que los colectivos tienen la capacidad de acción intencional, lo cual los convierte en agentes; a los agentes puede imputárseles responsabilidad moral. Luego, a los colectivos puede imputárseles responsabilidad moral. Sin embargo, tal y como lo hemos considerado se requieren otras condiciones para ser moralmente responsable y no sólo, en términos de Isaacs, tener la capacidad de acción intencional. Volvamos pues con el ballet *El Tornillo* y la propuesta Isaacs en mente a nuestras tres condiciones y veamos si pueden ser aplicadas al colectivo, *qua colectivo*.

Empecemos por la primera condición o la que hemos denominado como la condición epistémica según la cual el agente debe creer que su acción es elogiable o censurable. Para que se cumpla esta condición el agente debe actuar sabiendo que su acción es digna de elogio o de censura. En el caso de nuestro ballet censurado debido a sus críticas y sátiras al sistema sabía que se arriesgaba a ser censurado al hacer un espectáculo de este tipo. Pero, detengámonos un poco más y preguntemos: ¿qué significa que el ballet sabía que su obra de teatro podría ser censurada?

Afirmar que el ballet *El Tornillo* fue censurado no sería otra cosa que Shostakóvich, y cada uno de sus bailarines sabían del valor moral de sus acciones pues, de lo contrario, tal vez

tendríamos que vernos obligados a aceptar una de las partes del famoso dilema en el que han evitado caer aquellos que han hablado de IC; una especie de súper-mente flotante que pueda saber por el colectivo, sin sus miembros, que han sido censurados pues de qué otro modo el colectivo podría saber que sus acciones son dignas de ser censuradas. Quizás Isaacs estaría de acuerdo en aceptar que también los individuos que hacen parte del colectivo son responsables porque, para ella, los colectivos dependen de maneras importantes de las intenciones y acciones de los individuos; son agentes morales dependientes” (Isaacs, 2006, p. 62). El punto relevante, para ella, es que al tener los colectivos la suficiente capacidad de acción intencional puede imputárseles responsabilidad como colectivos. Sin embargo, Isaacs no deja claro cómo el colectivo puede saber *qua colectivo* que su acción es censurable sin que ésta esté repartida entre sus miembros. Ella insiste una y otra vez que por ser la acción del colectivo diferente a las acciones de cada uno de sus miembros se les podría imputar responsabilidad pero lo que no explica es *cómo* es esto posible; cómo el ballet podría cumplir por ejemplo con la condición epistémica como colectivo, sin que recaiga en sus miembros.

Antes, en este mismo apartado, habíamos mencionado que efectivamente algunas acciones sólo son posibles gracias a la pertenencia a algún colectivo (jugar un partido de fútbol, tocar una sinfonía, construir una muralla, etc.) y estas acciones pueden reducirse a la acción de cada uno de los miembros del colectivo (x atacó, x defendió, x tocó el violín, x puso 20 ladrillos, etc.), pero de esta explicación causal no se sigue lo que considera Isaacs, es decir que al no tomar las intenciones, acciones y la responsabilidad de un modo puramente colectivo estamos reduciendo éstas a intenciones, acciones y responsabilidad individual. Por el contrario, que las acciones colectivas se basen en intenciones colectivas quiere decir que dichas intenciones implican un *nosotros* y esto tampoco implica que la intencionalidad tenga que salir de las cabezas de los individuos y tenga que empezar a ser considerada como un estado de cosas. Ahora bien, si estamos en lo correcto, los colectivos no tendrían por qué ser agentes y, por tanto, no podría imputárseles responsabilidad moral en cuanto al componente epistémico se refiere.

Avancemos un poco más y analicemos ahora qué pasaría si consideramos la segunda condición, aquella que afirma que el agente debe estar en su “estado mental”, esto es, que el

agente puede ser moralmente responsable cuando su acción es acorde con su red de creencias. En este caso recordemos que lo característico de los colectivos orientados por metas es que todos sus miembros conocen y abrazan el objetivo y por ello contribuyen para lograr tal objetivo. Al ser así, tal vez Isaacs no tendría mayor inconveniente con esta condición pues si los participantes deciden cooperar es porque probablemente el objetivo del colectivo es acorde con su red de creencias.

Regresemos una vez más a la representación de *El Tornillo*. Podríamos pensar que Shostakóvich y los otros integrantes del ballet no sólo conocían, obviamente, el contenido de la obra que presentarían sino que también podríamos suponer que ellos están en desacuerdo con ciertos aspectos de la Unión Soviética. Si alguno de ellos estuviera de acuerdo con este sistema político y con la defensa de un partido comunista probablemente no participaría en la obra porque ésta no es coherente con su “estado mental”. Pero, al participar, probablemente los miembros del ballet son críticos de dicho sistema político y por ello podrían ser considerados como moralmente responsables porque su acción probablemente es coherente con sus otras creencias.

Si esto es correcto, esta segunda condición apoyaría nuestra hipótesis de que el colectivo, como colectivo, no podría ser considerado como moralmente responsable pues si son los miembros los que abrazan el objetivo común, son sólo sus miembros los que actúan, y así su acción cause otra acción diferente que sólo se puede lograr en el colectivo, es sólo a los individuos a los que podría imputárseles responsabilidad moral porque su acción dentro del colectivo es la que es digna de reproche.

Finalmente, avancemos hacia la tercera condición, aquella en la que se debe responder moderadamente a razones, es decir, que la acción del agente sea producto del mecanismo humano de deliberación. Frente a esta condición podríamos preguntar, una vez más: ¿quién es sensible a razones?, ¿lo es el colectivo, (como un todo) o lo son sus individuos?

La respuesta una vez más tendría que ser que los que son sensibles a razones son los individuos del colectivo. Pensemos, que Shostakóvich tenía buenas razones para no presentar su ballet como, por ejemplo, que sabía que se exponía a ser censurado. Sin embargo, él decidió presentarlo por otras razones como que le parecía que tenía un muy

buen montaje, que los actores eran muy buenos, que el vestuario y la escenografía merecían ser mostrados, etc. Independientemente de esas razones, la obra fue censurada. Es cierto que la obra *como un todo* fue censurada pero quienes deben responder por dicha censura son los individuos, no el colectivo como un todo. Shostakóvich, por ejemplo, por ser el autor de la obra debido a esta censura se vio gravemente afectado en su campo profesional, fue difícil que lo dejaran presentar otra obra públicamente, etc. Por otro lado, recordemos que la condición de responder moderadamente a razones incluye tener control sobre las acciones pues sólo teniendo control podemos actuar de acuerdo a razones. En nuestro ejemplo, una vez más, así la acción causada por los individuos sea de otro nivel, el control de las acciones de dicho colectivo sólo lo pueden tener de los individuos.

Así las cosas, podríamos decir que acudiendo a las tres condiciones que tradicionalmente se han aceptado para ser moralmente responsable [condiciones a las que acudimos en vista de que no conocemos otras] en los colectivos orientados por metas a quienes se les podría imputar responsabilidad es a los miembros del colectivo que abrazan el objetivo común y trabajan por él. Frente a estos puntos insistimos en que Isaacs podría decir que sí, que está de acuerdo y que no tiene ningún problema en que los individuos del colectivo sean moralmente responsables pues recordemos que los colectivos dependen en grandes medidas de sus miembros. Sin embargo, también recalcamos que el punto que realmente le interesa a la filósofa es que además de las acciones individuales existen otras acciones que se crean sólo dentro de un colectivo, a partir de la contribución de los individuos, y que por ser éstas diferentes, la atribución de responsabilidad moral debería ser diferente; debería hacerse al colectivo, como un todo, sin que tal responsabilidad moral sea distribuida entre sus individuos. Sin embargo, al preguntarnos cómo pueden aplicarse las condiciones para ser moralmente responsables al colectivo, como un todo, sin depender de sus individuos, pareciera un tanto incomprensible cómo podría ser esto posible. No es claro qué significaría que un colectivo orientado por metas, *qua colectivo*, pueda conocer el objetivo, o estar en su estado mental o responder moderadamente a razones si no es que sus miembros conozcan el objetivo, estén en su estado mental o respondan moderadamente a razones.

Tal vez el no poder entender cómo tomar a un colectivo como moralmente responsable sin reducirlo a lo que hacen sus individuos se debe, en gran parte, a que Isaacs no nos da luces

sobre cómo podría el colectivo, como un todo, cumplir con las condiciones para ser moralmente responsable o si las condiciones para imputar responsabilidad moral son diferentes en los colectivos; Isaacs debería hacerlas explícitas para que su propuesta sea más consistente. Pero, como ya lo vimos, ella es bastante recurrente en afirmar que la condición para poder llegar hasta la imputación es “la capacidad de acción intencional. Dado mi punto de vista basado en la responsabilidad moral, al mostrar que los colectivos son capaces de acción intencional es necesario mostrar que ellos son objetos apropiados de alabanza y culpa” (Isaacs, 2016, p. 62). No obstante, ésta pareciera no ser una condición suficiente, como hemos insistido en todo este apartado, para poder imputar responsabilidad moral. Por el contrario, al tener en cuenta las otras condiciones para poder llegar a tal imputación, no parecería posible decir que los colectivos (al menos los orientados por metas) pueden ser moralmente responsables y Isaacs no nos brinda otras herramientas para que esto sea posible.

Pasemos ahora a ver qué pasaría si aplicamos nuestras condiciones a los otros tipos de colectivos: las organizaciones. Recordemos que ellas son diferentes de los colectivos orientados por metas porque son altamente estructuradas y, justamente, es esa estructura la que permite que los individuos dirijan sus intenciones hacia esos propósitos colectivos y permite que cada uno cumpla su función. Aquí una vez más aparece la IC entendida como estado de cosas pues la organización misma junto con su misión, visión, objetivos, etc., hace que se formen una serie de relaciones en las que cada individuo, recordando nuestra hipótesis funcionalista, cumple su función en esa red que se teje. Ahora bien, al ser la estructura organizacional lo relevante, tendremos acciones puramente colectivas, basadas en intenciones colectivas que no dependan de intenciones individuales, razón por la cual, para Isaacs es innecesario que los miembros cooperen con otros dentro del colectivo y, sin embargo, actúan juntos basados en intenciones y por ello se trata de un agente.

Recordemos nuestro ejemplo de la institución académica que mencionamos cuando explicamos este tipo de colectivos unas líneas atrás. Pero pensemos ahora en una organización académica más específica. Imaginemos, por ejemplo, la Universidad del Rosario, fundada en 1653 por el Arzobispo de Santa Fe, en el Nuevo Reino de Granada, Fray Cristóbal de Torres con el objetivo de enseñar filosofía, teología, jurisprudencia y

medicina. Dicho objetivo se fue constituyendo poco a poco cuando Fray Cristóbal designó a dos dominicos como rector y vicerrector respectivamente, quienes ayudaron a constituir una institución educativa de carácter privado que, como toda organización, cuenta con un enfoque estratégico conformado por: misión, visión, proyecto educativo institucional, plan integral de desarrollo, documentos institucionales (reglamentos, programas, investigación, procesos administrativos), etc. Dicho enfoque es el que permite que la universidad siga funcionando hasta el día de hoy aun cuando Fray Cristóbal y los otros dominicos ya no se encuentran con nosotros.

Esta es justamente a la clase de colectivos a los que se refiere Isaacs cuando hablamos de organizaciones. En un caso como el anterior pareciera más fácil asimilar que el colectivo pueda ser *qua colectivo* moralmente responsable, gracias justamente a su estructura y la hipótesis funcional que mencionamos antes. Si un aspirante desea laborar en la Universidad del Rosario, puede consultar los documentos que reposan en los archivos para conocer no sólo la estructura organizacional sino también cuáles serían las tareas propias de su cargo. Si él consigue quedarse con la vacante empezará a cumplir sus funciones sin preocuparse si está cooperando o no con un objetivo colectivo.

Si Isaacs está en lo correcto, este tipo de colectivos debería cumplir con las tres condiciones necesarias que hemos mencionado para imputar responsabilidad moral. Analicemos entonces qué ocurre con estas condiciones en el caso de las organizaciones.

Dijimos que el agente ha de tener alguna creencia acerca del valor moral de su acción. Frente a esta condición podríamos preguntar: ¿cómo este tipo de colectivos puede cumplir con el componente epistémico?, ¿cómo a una institución, con individuos que no cooperen con otros, podría imputársele responsabilidad moral?

Tenemos dos posibilidades para responder estos interrogantes. Podríamos recurrir, en primer lugar, a nuestra hipótesis funcionalista según la cual, al no depender de componentes internos o del contenido que los individuos tengan en sus cabezas, el único elemento necesario sería que los individuos cumplan con su función dentro de la organización y así, ellos permiten que se forme una especie de red (que Isaacs reconoce como IC), llegando a formar, a su vez, una acción colectiva que puede ser imputada. De ahí que, aunque Fray Cristóbal ya no hace parte de la institución, este colectivo puede seguir funcionando gracias a que tenemos acceso a todo el enfoque estratégico. Pero, así tengamos

acceso a esta información y a las funciones propias que deben cumplir todos los miembros de la universidad no resulta del todo claro cómo puede cumplirse la condición epistémica. Recordemos que con esta condición aceptamos que se debe creer que la acción es elogiable o censurable. ¿Cómo podría suceder esto sino es a través de cada uno de los miembros de la organización? Si bien es cierto que en este tipo de colectivos tenemos acceso a la estructura organizacional y que justamente por esa misma estructura los individuos pueden cumplir su función aún sin contribuir con otros, una vez más, tal y como pasó con el otro tipo de colectivos, resulta confuso tratar de ver cómo se puede aplicar esta condición al colectivo como un todo. El mismo hecho de que los individuos no conozcan el objetivo de la institución es el que hace que sea complicado decir que conocen el valor moral de la acción de la misma pues desconocen también esta acción, no saben qué es lo que la institución está haciendo, sólo saben lo que ellos han de hacer desde su cargo particular. Así, mal podríamos decir que saben o tienen alguna creencia acerca del valor moral de la acción de la institución, si desconocen esta acción.

Si lo importante en las organizaciones es cumplir la función y que ésta sea acorde con la estructura, es la acción de cada individuo que, creyendo, por ejemplo, que cumple adecuadamente su función la que es elogiable y, del mismo modo, es la acción de cada individuo, y no la del colectivo, la que en caso de que dicha acción no sea acorde con lo establecido en el reglamento para su función, la que es reprochable. Al ser así, pareciera que, al acudir a nuestra hipótesis funcionalista, son los individuos que cumplen su función los que deben creer que su acción es elogiable y reprochable y no el colectivo como un todo. En otras palabras, pareciera que afirmar que los individuos cumplan con su función dentro del colectivo es descargar, una vez más, la condición epistémica en los individuos y no en el interés de Isaacs, esto es, en el colectivo, como un todo. Tenemos que pasar entonces a la siguiente posibilidad para intentar ver si con ella sí se cumple la condición epistémica.

Tal vez Isaacs podría alegar en su defensa que, más que individuos cumpliendo funciones, sólo con el hecho de tener una estructura, las organizaciones cumplirían con la condición epistémica del colectivo, como un todo. ¿Por qué?, porque la condición epistémica afirma que el agente debe saber que su acción es digna de alabanza o censura; la organización, podría decir Isaacs, por actuar con base en intenciones brindadas por su estructura

organizacional, es un agente y, al ser así, produce una serie de acciones colectivas. De ahí que la importancia de la estructura está justamente en que en ella lo que se estipulan son las acciones que debe cumplir el agente colectivo. Si estas acciones se cumplen a cabalidad serán elogiadas si, por el contrario, se incumple algo de lo que allí se encuentra acordado las acciones del colectivo serán censurables. Frente a esta posible respuesta tendríamos que preguntarnos nuevamente ¿qué significaría que el colectivo crea que sus acciones son elogiadas o censurables sino es que sus miembros sepan qué es considerado en esta institución como una acción digna de alabanza o digna de reproche? Pareciera que, en cuanto a lo que a la condición epistémica se refiere, volvemos una vez más a recaer en sus individuos pues Isaacs no brinda una herramienta clara de cómo puede aplicarse la condición epistémica en las organizaciones. Decir que gracias a la estructura de este tipo de los colectivos y a las acciones colectivas que estos llevan a cabo los hace moralmente responsables no pareciera suficiente pues, por lo menos en esta condición no pareciera comprensible cómo el colectivo, como colectivo, puede tener alguna creencia acerca del valor moral de sus acciones.

Ahora bien, sabiendo que no resulta claro cómo en las organizaciones se podría dar cumplimiento a la condición epistémica, examinemos qué pasaría si aceptamos que la organización cumple con la condición de estar en el “estado mental”, esto es, que la acción sea acorde con el sistema de creencias de, en este caso, la Universidad. Ya sabemos que el elemento central es la estructura organizacional y, al ser así, tiene que ser esa misma estructura la que permita que la universidad esté en su “estado mental” y actúe de acuerdo a su sistema de creencias.

Pensemos en algunos documentos que componen la organización, por ejemplo, en todos los reglamentos. Las acciones del colectivo deberían estar dirigidas hacia el cumplimiento de dichos reglamentos, en caso de hacer lo contrario eso sería dejar de actuar acorde con su “estado mental”. Por ejemplo, “el estudiante que no se matricule y no reserve su cupo en las fechas establecidas, perderá el cupo por abandono del programa, de conformidad con lo establecido en este reglamento” (Reglamento académico de pregrado, capítulo 3, Artículo 24), Si, pongamos por caso, un estudiante incumple este artículo lo más adecuado es que el miembro de la universidad encargado de esta área cumpla con su función, actúe de acuerdo con el reglamento, y no permita que el estudiante se matricule pues, hacer lo contrario, no

sólo sería ir en contra de sus funciones, sino que si se niega a actuar de acuerdo al reglamento no estaría actuando acorde con el “estado mental” de la institución.

Imaginemos otro caso para aclarar esta situación. Centrémonos ahora en el estatuto del profesor de la misma institución. En el título VI, artículo 20 del mismo se afirma en cuanto a la permanencia de los profesores de carrera que:

Para permanecer en la universidad del Rosario, los profesores de carrera no podrán acumular más de dos evaluaciones institucionales negativas consecutivas. En caso de que el profesor obtenga, por tercera vez consecutiva, una evaluación no satisfactoria, la Universidad podrá, unilateralmente, prescindir de los servicios del profesor.

Si llegase a darse un caso como estos la Universidad, actuando acorde a su “sistema de creencias”, deberá prescindir de los servicios del docente y, de la misma manera, el docente sabrá que no puede continuar y sabrá que debe retirarse porque su función dentro del colectivo no fue acorde con lo convenido en el reglamento. Aceptamos entonces que, en el caso de las instituciones, gracias a la estructura organizacional, en éstas no es claro cómo aplicar la condición epistémica pero sí concebimos que tal vez y podrían estar en su estado mental, ¿se aplica también la condición de responder moderadamente a razones?

Regresemos al reglamento institucional. Supongamos, que aun sabiendo lo estipulado allí, un estudiante ingresó mucho después del inicio de las clases, sin haber reservado el cupo. Este estudiante logró ingresar debido a algún procedimiento indebido como sobornar al funcionario encargado del área administrativa. Supongamos adicionalmente que esto generó una grave situación pues se descubre que darle el cupo a este estudiante implicó quitarle el cupo a otro que sí hizo el proceso adecuado y desencadenó además una intervención mediática en la que se acusa a la Universidad del Rosario de aceptar dinero para asignar cupos, etc.

Al convertirse en un inconveniente de grandes dimensiones a quienes acudirán los medios para intentar encontrar una explicación será, por supuesto, a las partes más importantes dentro de toda la estructura organizacional. Cuando los medios preguntan por ejemplo al nuevo rector por qué está ese estudiante dentro de la universidad, él dirá que no tenía ni idea de esta situación, que preguntará al área encargada de cumplir con esta función y luego informará, etc. Isaacs está en lo cierto al decir que *toda* la universidad podría ser censurada

por esta acción. No obstante, al preguntarle al rector y al él afirmar que no sabía, lo que realmente quiere decir es que no puede dar ninguna razón del por qué esto sucedió.

Aquí se nos podría objetar que estamos pensando otra vez la responsabilidad en términos de sus individuos. Isaacs diría que es perfectamente legítimo decir que la Universidad del Rosario (como un todo) está envuelta en un escándalo absolutamente reprochable. Sin embargo, al acusar a la universidad del Rosario lo que tenemos que hacer inevitablemente es empezar a buscar las razones del por qué sucedió este incidente. Al hacer esto no podemos hacerlo de otro modo que acudiendo a las altas esferas de la organización, ¿de qué otra manera podría la Universidad del Rosario dar razones del evento sucedido?

Tal vez pueda hacerlo acudiendo a sus individuos o tal vez, recordando lo que nos dijo Arendt unas líneas atrás, habría otra manera de hacerlo sin recaer en individuos, a saber: diciendo que toda la Universidad sí puede ser responsable por lo sucedido, incluso el representante legal que en este caso es el rector aún si él no tenía conocimiento de la situación. Sin embargo, aceptar esto, es afirmar, siguiendo a Arendt, que toda la universidad es políticamente responsable pero, en este caso, el rector no podría ser moralmente culpable porque él no tenía el control de la situación. Sin embargo, esta segunda alternativa no sería viable porque, justamente cae en el error que nos advirtió Arendt y es que ser políticamente responsable no es ser moralmente culpable, es decir, esta segunda opción estaría mezclando responsabilidad política con responsabilidad moral y éste es justamente el error que nos dijo la filósofa alemana no debíamos cometer, así que sólo nos queda volver a la primera alternativa: la manera que tendría la Universidad del Rosario para dar razones de lo sucedido es acudiendo a sus individuos.

Isaacs podría aceptar, tal y como sucedió con los colectivos orientados por metas, que aunque los individuos sean responsables lo relevante es que lo que hizo el colectivo; la acción de la Universidad del Rosario es absolutamente despreciable, y tiene razón. Pero una vez se aclaren los hechos, por medio de la debida investigación, se podrá establecer que el *responsable* es el encargado del área administrativa, fue él quien no cumplió adecuadamente su función y, una vez esto pase, *él* será el responsable moral y legal. El empleado probablemente será retirado de su cargo, los medios dirán ahora que el trabajador de la Universidad del Rosario cometió una acción reprochable y la Universidad del Rosario continuará su funcionamiento según lo estipulado en su estructura organizacional.

En cuanto a la tercera condición pareciera de nuevo un tanto incomprensible qué significaría que un colectivo responda moderadamente a razones, como colectivo, sin depender de sus individuos. Pareciera que, en cierto sentido, ésta fuera una expresión metafórica pues, en últimas, los únicos que pueden ser sensibles a razones o los únicos que pueden ser producto del mecanismo *humano* de deliberación son los individuos y no son ni siquiera todos los individuos pues, aquellos que desconocen la situación (aquellos que cumplen con sus funciones) no tienen modo de responder sensiblemente a razones por lo que hicieron otros (aquellos que no cumplen con sus funciones)

Así las cosas podríamos afirmar que tal vez podamos conceder que un colectivo podría estar en su “estado mental” pero, no resulta del todo claro cómo un colectivo, *qua colectivo*, podría cumplir con la condición epistémica así como tampoco pareciera comprensible entender cómo el colectivo puede responder moderadamente a razones, es decir, antes establecimos que una persona normal, consciente y con todas sus facultades en perfecto estado estaría dispuesta a modificar sus acciones en caso de que la acción pueda causar daño a otros o al él mismo, esto es, que la acción pueda ser considerada como moralmente reprochable. En el caso de los colectivos, una vez más, no resulta del todo claro como el colectivo, como un todo, puede responder a un mecanismo deliberado de razones si no es apelando al mecanismo humano individual. Si esto es correcto los únicos que podrían responder moderadamente a razones son los individuos, no el colectivo como tal.

Hemos considerado entonces que son tres las condiciones para ser moralmente responsable. Al no cumplirse ni la primera (condición epistémica) ni la tercera (responder sensiblemente a razones) tendríamos que afirmar que los colectivos organizacionales, al igual que los orientados por metas, tampoco son moralmente responsables.

Pero aún podríamos insistir más en el análisis de las organizaciones como colectivos moralmente responsables. Pensemos por un momento: ¿qué diría Searle si le preguntáramos si las organizaciones son moralmente responsables? Aquí es importante recordar que tanto él como Isaacs están de acuerdo en que podemos imputar responsabilidad cuando una acción es basada en una intención, es decir, cuando es realizada por un agente.

Pero recordemos también que, para Searle, ser un agente implica tener un campo unificado de conciencia, la capacidad de deliberar sobre razones, es decir, llegar a decisiones racionales y debe estar dotado de volición. Ahora bien, para el estadounidense, un

colectivo, como colectivo, que no dependa de sus miembros, no podría tener una conciencia unificada (a menos que aceptemos alguna especie de entidad metafísica) y estaría de acuerdo con nuestra interpretación que un colectivo no puede responder a razones, es decir, como lo mencionamos al inicio de este apartado, un colectivo no sería un agente y si no es agente, sencillamente no podríamos imputarles responsabilidad moral. Tal vez, para Searle ni siquiera tendría sentido detenernos a preguntar si un colectivo cumpliría o no con las condiciones para ser moralmente responsable pues con el hecho de no considerarlos agentes es razón suficiente para decir que no pueden ser moralmente responsables.

Otra sustento para considerar que los colectivos no podrían ser moralmente responsables, muy cercano a Searle en cuando a su afirmación que ser agente incluye tomar decisiones racionales, la encontramos en Gilbert Ryle para quien un elemento indispensable sería la racionalidad consciente. Nos dice Ryle:

Un reloj bien regulado marca el tiempo correctamente, y la foca amaestrada del circo ejecuta sus pruebas sin faltas; sin embargo, no decimos que sean "inteligentes". Este título lo reservamos para las personas responsables de sus acciones. Ser inteligente no consiste meramente en satisfacer criterios sino, también, en aplicarlos; en regular las propias acciones y no estar, meramente, bien regulado. La acción de una persona es calificada de cuidadosa o habilidosa si en su ejecución es capaz de detectar y corregir errores, de repetir y mejorar éxitos, de aprovechar el ejemplo de los demás, etc. Aplicará criterios al actuar críticamente, esto es, al tratar de hacer las cosas correctamente (Ryle, 2005, p. 27, subrayado y énfasis nuestro)

Con Ryle ratificamos que sólo aquel que es agente, posee cierta inteligencia y por ello podemos decir que es responsable. De manera que, parecería un poco extraño decir que un colectivo es inteligente o que es agente y que por ello es imputablemente moralmente. Con Ryle también podemos ver que no bastaría con cumplir funciones como objetos o animales amaestrados, algo más hace falta para ser moralmente responsable y ese algo podrían ser las condiciones que aquí hemos considerado, las mismas que Isaacs no toma en cuenta.

Isaacs podría tener otra alternativa y es decir que estas condiciones a las que tradicionalmente se acude para imputar responsabilidad moral, aplican para los individuos, no para los colectivos. Sin embargo, si no son estas las condiciones que aplican para los colectivos, ella debería mencionar cuáles son entonces. Pero, tal y como lo mencionamos

cuando analizamos los colectivos orientados por metas, al estudiar su propuesta con detenimiento, no las encontramos. Ella insiste en que la condición para ser moralmente responsable es ser capaz de acción intencional pero, como ya hemos visto, esta condición no es suficiente para llegar a la imputación de responsabilidad moral.

Diremos una última cosa antes de finalizar este apartado respecto a la propuesta de Isaacs de considerar a los colectivos como moralmente responsables. Queremos sugerir que al seguir al pie de la letra la propuesta de Isaacs llegaríamos a lo que puede considerarse como una posible doble tensión. Veamos en dónde encontramos la primera parte de esta tensión.

Para Isaacs, las intenciones y acciones colectivas inician con intenciones y acciones individuales, aquellas (por arrojar resultados diferentes) son de otro nivel y por ello también los colectivos son agentes. Pero, luego de este recorrido hemos encontrado que ser agente implica estar dotado de consciencia y de estados volitivos, en términos de Searle, o contar racionalidad consciente, en términos Ryle. Si esto último es correcto entonces Isaacs podría caer en el dilema que ella misma ha criticado. Por un lado, su explicación de IC también depende de las intenciones de los individuos pues acabamos de ver que aunque las acciones que *causa* un colectivo son de un nivel diferente ello no implica, por ejemplo, que sean moralmente responsables sino que esta responsabilidad termina de todas maneras descansando en individuos y si, por el otro lado, Isaacs insiste en que por tratarse de otro tipo de intenciones y acciones, diferentes a las individuales, también se debe dar cuenta de la responsabilidad en ese otro nivel entonces, como vimos, tendría que verse abogada a aceptar alguna especie de entidad metafísica o una super-mente flotante que cuente con inteligencia, volición, que de razones, etc., para poder afirmar que también que los colectivos son agentes.

Consideremos ahora la otra parte de la tensión. Isaacs defiende que las intenciones y acciones de un colectivo dependen de maneras importantes de los individuos, es decir, que, obviamente sin individuos no hay colectivo. Sin embargo, también tiene un interés de defender una intencionalidad, acción y responsabilidad del colectivo sin que ninguna de éstas se encuentre distribuida entre esos individuos y cree lograrlo tomando como punto de partida una nueva definición de IC, afirmando que lo relevante en estas intenciones son las relaciones o estados de cosas. Así, cree que las intenciones de los colectivos *dejan de depender* de las intenciones de los individuos y del *contenido* que éstos tengan en sus

cabezas. No obstante, si los colectivos dependen de maneras importantes de los individuos, que un colectivo tenga una intención, que luego se convierte en acción por la que puede ser imputado moralmente no *puede darse* sin el contenido que tienen los individuos; no se desprende realmente de los individuos.

Ahora bien, para que un colectivo tenga una intención colectiva y pueda sea moralmente responsable debería saber cuál es el contenido de la acción que puede ser digna de elogio o reproche pero ese conocimiento sólo se da gracias al contenido que tienen los miembros constituyentes del colectivo. Luego, pareciera que el contenido que tienen los individuos en sus cabezas (creencias, deseos, etc.) sí es relevante para que puedan relacionarse adecuadamente. De manera que, podríamos formular lo que hemos considerado la otra parte de la tensión en Isaacs así: ¿si el contenido que tienen los individuos en sus cabezas no es relevante cómo es que podrían posteriormente relacionarse?

En este extenso apartado no sólo intentamos responder a las críticas de Isaacs a Searle sino que también logramos establecer que, al parecer, los colectivos no podrían ser moralmente responsables a partir de lo dicho por Isaacs. Podríamos resumirlo de la siguiente manera:

1. A pesar de utilizar el argumento del cerebro en una cubeta como un recurso para diferenciar entre la ontología objetiva y la ontología subjetiva, Searle no logra responder satisfactoriamente a la crítica de Isaacs. Si para él lo que hace colectiva a una intención es su contenido, es decir, que el requisito sea que la intención esté *sólo* en la cabeza, entonces estaríamos hablando de intenciones colectivas aun cuando sólo un individuo las posea. Así no haya colectivo seguiríamos llamándolas intenciones colectivas.
2. Para Searle, gracias a las capacidades del trasfondo los individuos pueden adquirir un conjunto de habilidades equivalentes con el sistema de reglas de la institución. Esto nos permitió decir que aunque los miembros de una institución actúan intencionalmente, no por ello actúan siguiendo ni conscientemente ni inconscientemente las reglas, así como tampoco actúan por un hecho causal bruto. Se trata de que el individuo evoluciona una serie de capacidades que sean acordes con las reglas. Éste pareciera un pequeño punto en común con Isaacs: para pertenecer a una institución no necesariamente hay que conocer sus propósitos y sus reglas para poder funcionar. Sin embargo a pesar de este punto de encuentro, para

Isaacs la propuesta de evolucionar gracias a las disposiciones que brinda el trasfondo no soluciona nada porque el problema con Searle está en el *contenido* de las intenciones colectivas. Que el individuo cumpla con su función no implica que tenga una intención con contenido colectivo. Pero, para Searle, además del trasfondo debe haber una intención de cooperar y esta última parte hace que esta crítica también se mantenga pues todo lo dicho acerca del trasfondo no responde a la pregunta ¿cómo tener una intención de cooperar si no se sabe para quién se coopera?

3. Searle no considera la responsabilidad moral colectiva porque él no consideraría agente a un colectivo y si es así, no podría imputársele responsabilidad moral. Para Searle, un agente, un yo, es que llena los vacíos causales de las brechas y quien carga con la responsabilidad pues sólo un yo es el que puede dar las razones por las cuales ha actuado, y, aunque Isaacs podría contra-argumentar que mantener esta concepción es reducir intenciones colectivas a intenciones individuales, Searle también podría volver a decir a su favor que las acciones *causadas* por los colectivos (que sólo pueden lograrse dentro de un colectivo) no implican que las intenciones colectivas tengan que reducirse a individuales. Con esta respuesta nos vimos obligados a preguntarle a Isaacs si sus razones para atribuir responsabilidad son lo suficientemente fuertes como para decir que los colectivos sí son agentes. Allí establecimos que una teoría de la responsabilidad moral debería brindar las condiciones bajo las cuales se puede hacer esa imputación. Isaacs, sin embargo, no brinda mayores condiciones para hacer dicha imputación por ello tuvimos que recurrir a algunas de las condiciones tradicionales para considerar a un agente moralmente responsable: 1) componente epistémico, 2) estar en su estado mental y 3) responder moderadamente a razones. A partir de estas condiciones logramos establecer que: en el caso de los colectivos orientados por metas: i) Isaacs no explica cómo el colectivo podría saber, como colectivo, que sus acciones son elogiables o censurables, ii) Si los miembros abrazan el objetivo del colectivo y actúan acorde con él, el objetivo del colectivo es acorde con el “estado mental” de los individuos, no del colectivo como tal. iii) Aunque se censure la acción de un colectivo los únicos que pareciera pueden responder a razones, son sus individuos.

En el caso de las organizaciones: i) gracias a su estructura podríamos aceptar que conocen el propósito del colectivo y lo propio de su cargo para poder cumplir con sus funciones ii) dar cumplimiento a la estructura organizacional podría ser cumplir con el “estado mental” y iii) no parece fácilmente comprensible lograr establecer cómo los colectivos, como colectivos, pueden responder moderadamente a razones.

4. Partiendo de nuestra afirmación de que los colectivos no podrían ser moralmente responsables sugerimos una posible doble tensión al seguir la propuesta de Isaacs: i) también ella podría caer en el dilema al que se han visto enfrentados aquellos que se han interesado por la IC. O reduce colectivos a individuos o acepta una súper-mente flotante ii) Isaacs pretende una intención independiente del contenido de los individuos pero las relaciones (estados de cosas) se dan sólo gracias al contenido que tienen los individuos en sus cabezas.

5. A modo de conclusión: Una nueva manera de entender la IC.

Con lo dicho en el apartado anterior parecería que como no consideramos a los colectivos como moralmente responsables, tampoco estaríamos de acuerdo con la definición de Isaacs de IC como estado de cosas. Veamos por qué.

La razón de Isaacs para entender la IC de este modo es básicamente porque el resultado de las acciones colectivas es diferente de las acciones individuales y por ello deberíamos imputarles responsabilidad a los colectivos en un sentido diferente del individual. Sin embargo, si nuestra interpretación es correcta, al decir que los colectivos no son responsables debido a que no cumplen con las condiciones para poder serlo (y debido también a que Isaacs no brinda otra alternativa), parecería que Isaacs quedaría sin una razón de peso para defender la IC como estado de cosas. Recapitulemos, con Isaacs, un agente es aquel que actúa intencionalmente y por esa razón puede ser responsable. Los colectivos actúan con base en intenciones luego son agentes que, según ella, pueden ser moralmente responsables en un nivel diferente del individual. Pero, ¿si los colectivos no pueden ser moralmente responsables, como colectivos, para qué necesitaríamos entonces redefinir las intenciones colectivas?

Frente a este punto consideramos que evidentemente los colectivos realizan acciones que sólo pueden llevarse a cabo dentro de un colectivo y que *causan* un mayor impacto a nivel social. No obstante, como también lo hemos mencionado, que una acción colectiva cause una acción diferente implica es que esas acciones pueden ser reducidas a las acciones de éstos; pero no implica que las intenciones de los colectivos también se reduzcan a las intenciones de los individuos (como piensa Isaacs que sucede y por ello acusa a Searle de caer en la primera parte del dilema o de reducir intenciones colectivas a individuales). Pero, ya hemos visto también, que esto no es así y que las intenciones colectivas tienen un contenido irreducible al contenido de las intenciones individuales.

Al ser así, si lo que causa la unión de varios individuos es diferente y eso no implica reducir unas intenciones a otras, no parecería necesario abandonar la definición tradicional de

intencionalidad en el caso de los colectivos. La intencionalidad en este caso también podría seguir siendo propiedad de algunos estados mentales. ¿Significa esto que estamos de acuerdo con la propuesta de la IC searleana?

No, pues recordemos que aunque Searle intente dar respuesta a la crítica de Isaacs que dice que la propuesta de Searle tiene un vacío importante entre la IC y la verdadera acción colectiva, pues es posible que haya un único individuo (confundido o alucinando) que tenga una IC y Searle se vería obligado a decir que la acción de este sujeto es una acción colectiva. Respecto a este punto aceptamos que aquí quien tiene la razón es Isaacs, es decir, no pareciera que el contenido y la presuposición de la existencia de otros son suficientes para superar la brecha o vacío recién mencionados. Ahora, esto tampoco quiere decir que la IC sea sólo unas relaciones o estados de cosas como lo mencionamos unas líneas atrás. Pero, si no consideramos acertadas las propuestas de Searle e Isaacs respecto de la IC, ¿cómo la podemos entender entonces? Lo que queremos sugerir es que tal vez al tomar algunos elementos de la propuesta de Searle y otros elementos de la propuesta de Isaacs probablemente podríamos tener nociones de IC y de acción colectiva más completas.

Para llegar a dichas nociones lo primero que aceptamos, siguiendo a Searle, es que aunque una intención resida en la mente de los individuos, no necesariamente es individual, esto gracias a su contenido, es decir, aceptamos que la intencionalidad colectiva también es una propiedad de algunos estados mentales de ser sobre algo cuyo contenido es irreductiblemente colectivo. Sin embargo, ya hemos visto que, al ser el contenido insuficiente, (razón por la cual Searle no puede salir victorioso de la crítica de los cerebros en la cubeta) debe haber algo más para que las intenciones colectivas puedan ser satisfechas. Aquí es donde debemos retomar la propuesta de Isaacs, el contenido de mis intenciones colectivas debe necesariamente traducirse en acciones que, unidas a las acciones de otros con contenidos intencionales similares, producirán una verdadera acción colectiva, ¿implica esto que la IC debe pasar a ser un estado de cosas o una serie de relaciones?

No, lo que esto implica es que, como lo vimos antes, las intenciones colectivas sólo serán satisfechas cuando se relacionan con otros e insatisfechas cuando dicha relación no se da. Ser satisfechas implica entonces que las intenciones colectivas deben relacionarse con otras

y sólo así obtendremos verdaderas acciones colectivas. Si, por el contrario, las intenciones con contenido colectivo no se relacionan con otros, esa intención no será satisfecha y por tanto no podrá ser verdaderamente colectiva. Si, pongamos por caso, tenemos intenciones colectivas como «representaremos el Cascanueces», «tenemos la intención de ganar el partido de fútbol», «construiremos una pirámide», «seremos la mejor institución académica del país», etc., estas intenciones necesariamente requieren un individuo que pueda tener la intención con contenido colectivo pero además, deben existir otros individuos con las mismas intenciones con contenido colectivo que les permitan relacionarse y llegar a hacer la intención satisfecha. Así las cosas, lo que consideramos una manera indicada de entender la IC es afirmando que la intencionalidad, en el caso de los colectivos, es una propiedad de algunos estados mentales cuyo contenido sólo puede expresarse de forma colectiva. Pero esto no es suficiente. Para que esa intencionalidad derive verdaderamente en una acción colectiva, ese contenido, justamente por ser colectivo, debe relacionarse con otros para que esas intenciones puedan ser satisfechas.

Lo verdaderamente relevante para nuestro propósito es que cada uno (tanto Searle como Isaacs) hace contribuciones notables en lo que concierne a nuestras intenciones y acciones colectivas. Ahora, después de este recorrido, podemos afirmar que para que haya acciones colectivas deben haber intenciones, igualmente colectivas, es decir, éstas son la condición que hace posible dichas acciones que se conforman una a una hasta entretorse en una red. ¿Vista de este modo la IC evitaría caer en los puntos críticos que mencionamos tanto en Searle como en Isaacs?

Recordemos que en Searle mencionamos tres puntos críticos. El primero de ellos es que la presuposición de cooperación es insuficiente para llegar desde allí a una acción verdaderamente colectiva. Searle cayó en este problema por enfocarse ciegamente en que las intenciones de los colectivos, que dependen sólo del contenido que cada uno tiene en la cabeza, era lo esencial de la IC y de la acción colectiva. Pero si ahora aceptamos que, además del contenido, las relaciones son otro elemento esencial para la IC, ya no caeríamos en este problema. Si bien es cierto que este tipo de intenciones cuentan con contenido colectivo recordemos que éstas, para ser satisfechas, necesitan relacionarse con otras intenciones colectivas. Con nuestra noción de IC el borracho que abraza el poste creyendo

que coopera con otro para no caerse no contaría como una acción colectiva pues no hay una relación con las intenciones de otros y al no cumplirse con uno de los elementos que estamos considerando para que haya acción colectiva, esta sería una intención que no puede ser satisfecha.

En segundo lugar, mencionamos que el principio de la cooperación Searleana no se aplicaba en colectivos más organizados como instituciones. Frente a este punto recordemos que para Isaacs no hace falta cooperar con otros sino que basta con *conocer* la estructura organizacional del colectivo y cumplir la función dentro del mismo. Bien podríamos decir, siguiendo nuestra concepción de IC, que conocer la estructura de la organización es conocer el contenido, por supuesto colectivo, por tratarse de una organización, que al relacionarse con otros probablemente podrán llevar a cabo acciones que sólo puede conseguir un colectivo. En este sentido no es realmente importante si los otros cooperan o no, pues recordemos que no es indispensable conocer el contenido de las intenciones individuales. Basta entonces con conocer la estructura de la organización y así formar el contenido colectivo de nuestras intenciones, que inevitablemente se relacionará con otros, y así llegaremos a la realización efectiva de las acciones colectivas.

En tercer lugar, mencionamos que Searle no podría dar cuenta de la responsabilidad en los colectivos. Ya explicamos las razones por las cuales Searle no consideraría responsable a un colectivo y no las repetiremos aquí, pero esta tampoco pareciera una crítica que afecte a nuestra noción de IC porque concordamos con Searle en que los colectivos no son agentes, en el sentido de agentes morales. Si esto es correcto, no hay que preocuparse por atribuir responsabilidad a los colectivos porque éstos sencillamente no pueden serlo. Decir que la responsabilidad moral se aplica sólo en el nivel individual no pelea con nuestra definición de IC, pues recordemos que ya no tenemos interés en abandonar la noción tradicional de intencionalidad, en el caso de los colectivos también se trata de una propiedad de algunos estados mentales con un ingrediente adicional que son las relaciones pero que también dependen de los individuos.

Si nuestra intuición respecto de la IC es correcta, tendríamos que pasar a aceptar que el dilema en el que han evitado caer aquellos que se han interesado por la IC podría ser considerado como un falso dilema. Ni la IC es una suma de intenciones individuales, pues hemos aceptado que podemos tener intenciones en la cabeza con contenido colectivo, ni

tampoco es una entidad metafísica, pues hemos aceptado que, aunque el contenido resida en la cabeza esas intenciones necesariamente deben relacionarse con las de otros para poder ser satisfechas y por ello no es necesario apelar a entidades de tipo metafísico para que dicha intencionalidad pueda ser explicada. En otras palabras, podemos aceptar que tanto la estructura (externa) como el contenido (interno) son elementos esenciales que permiten que se dé la intencionalidad y la acción colectiva.

Dicho todo lo anterior podríamos resumir nuestro último apartado de la siguiente manera:

1. Sugerimos que la IC puede ser una propiedad de algunos estados mentales cuyo contenido sólo puede ser expresado de forma colectiva pero que, además, debe relacionarse con otros para que sean intenciones verdaderamente satisfechas.
2. Otra manera de decirlo es que la condición de posibilidad de las acciones colectivas es la IC y para que ésta sea satisfecha debe tener contenido colectivo y unas relaciones o estados de cosas.
3. Con esta definición de IC evitaríamos caer en críticas como la de los cerebros en la cubeta, porque si bien es cierto que el contenido es indispensable para que haya una intención colectiva, debe relacionarse efectivamente con otras intenciones en acciones para que haya acciones colectivas.
4. En cuanto a las organizaciones, conocer la estructura de la misma es conocer el contenido colectivo que al relacionarse con otros lograrán acciones que sólo son posibles dentro del colectivo.
5. Si los colectivos no son agentes morales, porque si no cumplen con las condiciones para ser moralmente responsables, no hay que preocuparse por atribuir responsabilidad a los colectivos porque éstos sencillamente no pueden serlo.
6. El dilema en el que hemos evitado caer cuando hablamos de IC es un falso dilema. IC no es reunir intenciones individuales ni es caer en entidades abstractas o metafísicas.

Esto, por supuesto, no soluciona aún una vasta cantidad de problemas que hay en relación con las intenciones y acciones colectivas. Por lo pronto nos hemos centrado en algunos problemas muy particulares que hay en la discusión que hemos creado entre Searle e Isaacs, y creemos que la propuesta que estamos haciendo aquí, que es por ahora sólo una propuesta

y que habrá eventualmente que elaborar mucho mejor, es promisorio en ser eficaz en tomar lo mejor de cada uno de ellos, y evitar sus errores más contundentes.

Bibliografía

- Arendt, H. (2007). *Responsabilidad y juicio*. Miguel Candel (trad). Barcelona, Paidós.
- Block, N. (1978). “Las dificultades del funcionalismo”. En: *Filosofía de la mente y ciencia cognitiva*. Rabossi, Eduardo (ed.). Barcelona, Paidós.
- Davidson, D. (1982). “Animales Racionales”. En: *Subjetivo, intersubjetivo, objetivo*. Olga Fernández (trad). Madrid, Cátedra
- Fisher, J. (2006). *Responsiveness and Moral Responsibility*. En: *My Way: Essays on Moral Responsibility*. New York: Oxford University Press.
- Fisher, J. Ravizza, M., (1998). *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility*. New York: Cambridge University Press.
- Goodman, N. (1979). *Hecho, ficción y pronóstico*. Jorge Rodríguez (trad). Madrid. Síntesis.
- Isaacs, T. (2006). *Collective Moral Responsibility and collective intention. Midwest Studies in Philosophy, XXX*
- Isaacs, T. (2011). *Moral Responsibility in Collective Contexts*. Oxford University Press, New York.
- Locke, J. (1999). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Edmundo O’Gorman (trad). México. Fondo de cultura económica.
- Moore, G. “Defensa del sentido común”. En: *Defensa del sentido común y otros ensayos*. Carlos Solís (trad). Buenos Aires. Orbis,

- Patarroyo, C. (2009). "Responsabilidad moral individual y responsabilidad moral colectiva". En: Cely, F, Duica, W. (eds.). *Intersubjetividad: ensayos filosóficos sobre autoconciencia, sujeto y acción*. Bogotá. Universidad Nacional de Colombia. Pp. 229-269.
- Putnam, H. (1981). "La naturaleza de los estados mentales". En: Cuadernos de crítica N° 15. Margarita, Váldez (trad). México. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Putnam, H. (1988). *Razón, verdad e historia*. Madrid. Técno.
- Ryle, G. (2005). *El concepto de lo mental*. Eduardo Rabossi (trad). Barcelona, Paidós.
- Searle, J. (1980). *Actos de habla. Ensayo de filosofía del lenguaje*. Luis M. Valdés (trad). Madrid. Cátedra.
- Searle, J. (1983). *Intencionalidad: Un ensayo en filosofía de la mente*. Enrique Ujaldón Benítez, (trad). Madrid, Técno.
- Searle, J. (1990). "Collective Intentions and Actions". En: Autor. *Consciousness and Language*. Cambridge: Cambridge, University Press.
- Searle, J. (1997). *La construcción de la realidad social*. Antoni Doménech, (trad). Barcelona, Paidós.
- Searle, J. (2000). *Razones para actuar. Una teoría del libre albedrío*. Luis Ml. Valdés (trad). Oviedo. Ediciones Nobel.
- Searle, J. (2001). *Rationality in Action*. Cambridge, Massachusetts. The MIT Press.
- Searle, J. (2005). *Libertad y Neurobiología. Reflexiones sobre el libre albedrío, el lenguaje y el poder político*. Miguel Candel (trad). Barcelona. Paidós.
- Searle, J. (2006). *La mente. Una breve introducción*. Horacio Pons (trad). Bogotá. Norma.
- Searle, J. (2010). *Making the Social World*. Oxford University Press. New York.

Searle, J. (2015). *Seeing Things as they Are. A Theory of Perception*. United States of America. Oxford University Press.

Universidad del Rosario. (2002). Decreto Rectoral 731 – Estatuto del profesor Universitario.

Universidad del Rosario. (2015). Decreto Rectoral 1399 - Reglamento Académico de Pregrado.